30940



TOME XXI

me Trimestre. 1948

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Étranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier :

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande-Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140, Strand, London, W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Égypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

Les abonnés qui ne l'ont pas encore fait sont instamment priés de verser le montant de leur abonnement pour 1948.

IRÉNIKON

Tome XXI. 4me trimestre 1948.

Note de la Rédaction.

Une des acquisitions les plus en vogue de la missiologie contemporaine, « l'adaptation », pose d'importants problèmes. Se faire tout à tous, « juif avec les Juifs, grec avec les Grecs », arabe avec les Arabes, chinois, hindou etc. avec les peuples que le christianisme doit atteindre ne va pas sans beaucoup de prudence et de tâtonnements. Celui qui s'adonne à ce métier se verra souvent obligé de reviser des positions provisoires. Nul ne contestera cependant l'intérêt de ces essais, et nombreuses sont, dans la jeunesse actuelle, les vocations apostoliques qui se sont placées sous le signe de cette formule neuve, « mieux s'adapter », et ont renoncé, pour le faire, à entrer dans les groupements missionnaires de jadis. Elles sentent que les temps sont changés, qu'il faut briser de vieilles attaches, et optent délibérément pour une orientation vers l'avenir.

Mais l'avenir — l'avenir proche tout au moins — est vite présent, vite « passé ». Des idées progressistes sont en contradiction avec elles-mêmes quand elles se cabrent et se résolvent dans le fixisme. Il importe ici, croyons-nous, de compter avant tout avec le renouvellement constant des réalités communautaires si fluides, surtout en un siècle où tout bouillonne comme le nôtre, et de ne pas se faire une loi ni même un plan avant d'être arrivé vraiment au centre de son expérience.

Un apôtre nous disait récemment, en parlant d'un de ses collaborateurs vénérables : « Il est dépassé ; il en est encore à la

nouveauté d'il y a vingt cinq ans, quand, sous Pie XI, on découvrait qu'être missionnaire, c'était « planter l'Église ». C'est vrai sans doute, mais depuis lors on a découvert d'autres vérités complémentaires qu'il est plus important de dire et de redire ».

Depuis lors, en effet, le nivellement des couches sociales a fait des progrès gigantesques, et est devenu, avec tout ce qu'il comporte, un problème de tout premier plan lorsqu'il s'agit d'adaptation.

Le monde tend à unifier sa pensée sous l'angle de la technique et ce point de vue pourrait bien peu à peu commander tous les autres. Peut-on nier, par exemple, l'influence qu'a exercée sur toute la civilisation la simplification de la vie due aux Américains ? Peut-on nier l'irrésistible poussée d'un certain communisme qui, dans tous les pays, égalise les hommes et les rapproche sur une nouvelle ligne ? Le monde de demain sera nécessairement plus technique, un peu plus égalisé, un peu plus standardisé. N'y conserveront leur place traditionnelle que les institutions anciennes dont l'ambiance n'aura pas été trop bouleversée, comme ce sera le cas sans doute dans un certain nombre de régions de notre vieille Europe. Ailleurs, où la destruction aura été plus profonde, il faudra se résigner à une forme plus homogène et plus neuve. L'humain devra s'assouplir à une structure uniformisée et nécessairement simplifiée et y retrouver, bon gré mal gré, sa qualité spirituelle dans un équilibre que nous ne percevons pas encore.

C'est à l'avenir de la Russie que nous pensons surtout ici. L'homme soviétique sera certainement très différent de l'européen ; et il le sera aussi de l'américain. Les premiers historiens de l'URSS ont quelque fois employé l'expression, pour désigner le pays de leur rêve, d'« Amérique dépassée ». Il est vraisemblable que, le régime terroriste finissant un jour — et il faudra bien que cela arrive —, les nouveaux citoyens de ce pays dont nous ignorons encore le nom, auront été telle-

ment transformés, et conserveront de la longue servitude une telle touche et un tel dynamisme, qu'ils en garderont, à tout jamais, l'empreinte et le masque. On a observé que quelques dizaines d'années passées aux États-Unis, marquaient les types d'un esprit et d'un physique nouveaux. La vie, en Amérique, a nécessairement une tournure moins complexe que chez nous, et ce même phénomène y atteint aussi la religion ; les Ordres religieux, par exemple, s'y diversifient moins qu'ici.

Ne faut-il pas prévoir, pour le pays que sera la future URSS une forme de vie, une forme de religion beaucoup plus simplifiée encore, beaucoup plus standardisée que l'actuelle vie américaine ? L'Orthodoxie slave était certainement beaucoup moins avancée en modernité, du point de vue religieux surtout, que nos régions catholiques occidentales. Elle postulera sans doute, à son réveil — et bien des indices nous laissent croire que ce réveil n'est pas encore arrivé — une forme d'autant plus évoluée des valeurs religieuses. Non seulement l'apologétique devra y jouer un grand rôle, mais il est probable qu'il faudra se résigner à toute une liquidation des formules antérieures. La longueur des offices, les conditions du clergé, la vie monastique elle aussi sans doute, devra s'adapter à une mentalité neuve. C'est aux apôtres de demain qu'il incombera de prévoir tout cela, d'y réfléchir, d'ouvrir les yeux en un mot.

Le réveil du Patriarcat de Moscou semblerait peut-être à certains une espérance de résurrection pure et simple du passé. Des échos, dont on ne peut mesurer la tendance qu'avec beaucoup de circonspection, nous laisseraient entendre que les offices n'ont jamais été aussi longs en Russie que maintenant, et que les monastères ont retrouvé leur formule traditionnelle. Peut-on se fier à la presse ? D'autres échos, hélas ! sont bien d'accord pour dire que le bolchévisme a opéré une déchristianisation radicale, et que les jeunes générations se sont détournées de la foi. Sous quelle forme la « Sainte Russie » renaîtra-t-elle ? C'est là toute la question, et il faut prévoir de nouvelles modalités.

L'Orient, si longtemps réputé immobile chez nous, n'existe plus comme tel depuis le bolchévisme. Les apôtres qui y pénétreront, à quelque confession qu'ils appartiennent, devront surtout ne plus y apporter les nostalgiques conceptions impérialistes de Byzance ou du tsarisme. Le contact avec le concret sera alors la grande école : un pays à rechristianiser de la façon la plus propice à sauver les âmes et y implanter la conviction religieuse détruite, le message du Christ.

* * *

*Nous comptions publier dans le présent fascicule l'habituelle « Lettre anglaise », contenant cette fois une relation sur la conférence de Lambeth. Un retard imprévu nous en a empêché, et nous demandons à nos lecteurs de bien vouloir nous excuser et patienter. L'éminent théologien orthodoxe, bien connu des lecteurs d'*Irénikon, *le R. P. Georges Florovsky a promis de nous donner un article sur la conférence d'Amsterdam où il a joué un rôle de tout premier plan. Nous n'oublions pas non plus l'étude que le même P. Florovsky a promise sur la théologie de S. Bulgakov.*

Dès que les circonstances le permettront, nous tâcherons de réaliser le projet que nous annoncions l'année dernière, au sujet de correspondances venant des principaux pays « œcuméniques ».

Nous prévoyons pour 1949, *outre la collaboration régulière de l'équipe d'*Irénikon, *des articles des RR. PP. Bouyer, Congar et Daniélou, de M. l'Abbé J. Châtillon, du Rev. H. R. T. Brandreth etc.*

Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ? [1]

C'est une découverte à faire mais, quand on l'a faite, on constate qu'elle est illuminante, exaltante, et que toutes les pages de la Bible en clament la vérité : toute l'œuvre de Dieu est une histoire et un développement. Non seulement l'œuvre de la création, pour laquelle cela est si manifeste, mais l'œuvre de la grâce et du salut. Dieu ne l'a pas accomplie dans un ciel intemporel des idées, mais il l'a insérée dans notre histoire, dans notre temps, manifestant ainsi que le temps lui-même avait un sens et une valeur. Tout, dans le plan de Dieu, commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation. C'est ce qui se passe sans cesse dans la nature où tout commence par un germe, grandit et aboutit à son fruit. C'est ce qui se passe dans l'histoire humaine où sans cesse la vie, en mûrissant les réalités et les idées, dégage de nouveaux problèmes par lesquels l'humanité, les affrontant avec les ressources d'une époque, est amenée à dépasser ces ressources et à dégager de nouvelles valeurs et de nouvelles formes. C'est ce qui se passe enfin dans l'œuvre de Dieu, celle du Dieu révélateur et rédempteur dont la Bible porte témoignage.

Mais ici, tout est à base d'initiatives de Dieu, et c'est pourquoi le développement n'y connaît pas une sorte de continuité automatique, mais se trouve dominé par des

(1) Le présent texte est une partie d'une étude assez considérable, rédigée en juin-juillet 1946 sur *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. J'espère trouver le temps de mettre cette étude au point et de la publier intégralement.

vocations que Dieu donne à des hommes qui sont plus particulièrement des « hommes de Dieu » ou, comme nous le verrons, des prophètes. D'un bout à l'autre, les dons de Dieu sont d'abord faits à un seul ou à un petit groupe, mais en vue d'une extension à tous. Adam est animé « à l'image de Dieu », mais pour « croître, se multiplier et remplir la terre ». Abraham est choisi et appelé, mais c'est pour qu'en lui « soient bénies toutes les nations de la terre ». A partir de quoi tout est développement. L'humanité charnelle n'est que le développement d'Adam, l'humanité religieuse et sauvée n'est que le développement d'Abraham (1) ; elle est le peuple de Dieu issu des promesses adressées à Abraham : d'abord réalisé en Israël puis, au delà d'Israël, dans l'Église. La réalité totale n'est que le développement de ce qui était donné et visé dès le principe : donné en germe en vue d'une réalisation totale ; contenu dans le principe mais appelé à se développer jusqu'à une consommation où ce principe dévoilera enfin ce qu'il contenait et pour quoi il avait été donné. Israël, peuple de Dieu, est déjà dans les patriarches et ce que ceux-ci vivent, préfigure et engage la destinée entière du peuple qui sortira d'eux. Les douze tribus procèdent des douze fils de Jacob-Israël ; elles n'en sont vraiment que l'extension et comme la réalisation. Comme l'Église procèdera des douze Apôtres et n'en sera que la réalité développée (cfr *Jacques*, I, 1) : un des sens et non le moins profond, selon lesquels elle est « apostolique ».

On pourrait reprendre toute la Bible de ce point de vue (2). Mais cela dépasserait les limites de notre présent sujet. Qu'il suffise de résumer les conclusions d'un travail de ce

(1) Ce dont la liturgie garde une conscience si lumineuse. Cfr, entre autres, les oraisons qui suivent les 3e et 4e prophéties à l'office du samedi saint au rite romain.

(2) J'ai retiré un profit personnel de la lecture de W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, t. I, Zollikon-Zurich (protestant).

genre. D'un bout à l'autre les dons de Dieu sont d'abord faits dans un germe. Ce germe contient, dès le début, mais enveloppée et voilée, la plénitude à laquelle il est ordonné. Mais il ne développe ce contenu que par étapes, progressivement. Il doit aboutir au dévoilement complet de ce qu'il contenait dès le principe mais ne réalisait que progressivement et toujours imparfaitement. Ce n'est pas la Bible seulement qui commence par une Genèse et finit par une Apocalypse, c'est-à-dire par un dévoilement ; ce sont tous les dons, c'est l'œuvre même de Dieu. D'un bout à l'autre, celle-ci est promesse, puis réalisation de la promesse, mais partielle et appelant une réalisation totale. D'un bout à l'autre, tout prend son sens par la plénitude finale. L'Ancien Testament va au nouveau, dans lequel se réalisent ses promesses et ses anticipations. Mais l'Évangile lui-même, réalité par rapport à la Loi, est germe et promesse par rapport à l'Église à laquelle il va et dans laquelle il se réalise. Et l'Église, réalité des promesses devenues oui en Jésus-Christ, est encore en attente d'un accomplissement dernier et définitif.

Si le germe, dès le début, vise la plénitude et la perfection qui ne seront dévoilées qu'à la fin (1), il ne développe cependant ce qu'il contient enveloppé, que progressivement et par étapes. Dans le temps, avec la collaboration du temps. Si Dieu était seul à tout faire, si tout était pur *don*, si la vérité et le salut, tout en étant donnés par Dieu, ne devaient pas *aussi* être agis par nous, on ne verrait pas pourquoi le développement devrait être progressif, observer des délais et des étapes. Mais si les dons de Dieu font appel à notre réponse, s'ils représentent une descente qui se conjugue à une montée, qui laisse à celui qui reçoit une part d'action, de coopération, de préparation ; si finalement Dieu n'est

(1) La *fin*, dans cette perspective, n'est pas seulement le terme, mais le but ; elle vérifie à la fois les deux sens dont le mot est susceptible.

pas seulement celui de qui tout procède par pure grâce, mais aussi celui auquel tout doit monter et revenir, par un effort qu'il donne entièrement de pouvoir faire mais que *nous* faisons : alors on comprend que le développement, le passage de la promesse à la réalité, le dévoilement ou le déploiement de ce que contenait le germe, soient progressifs et se fassent par étapes. C'est ce qui se produit dans l'œuvre de Dieu dont témoigne l'Écriture.

Seulement — et c'est ici qu'intervient le réformisme — le danger existe toujours qu'une étape atteinte refuse de se laisser dépasser ; que le groupe ou les hommes porteurs de la promesse, dépositaires du germe et de son avenir, s'attachent comme à quelque chose d'invariable et de définitif aux formes dans lesquelles l'idée vivante se trouve actuellement réalisée et que, pourtant, le dynamisme même du germe ou de la promesse exige de dépasser. C'est là, très proprement, la tentation de la synagogue. Nous allons mieux nous en rendre compte en empruntant quelques exemples à l'histoire sainte elle-même (1).

Dans l'Ancien Testament se trouvait affirmée déjà une exigence de pureté qui ne pouvait se réaliser, au delà de toute pureté extérieure et légale, que dans la sainteté intérieure et spirituelle. En maint texte, déjà, un sens moral et intérieur était donné à la pureté légale, et le rôle essentiel de la miséricorde gratuite de Dieu dans la justice de la Loi se trouvait affirmé. Le mouvement de l'Ancien Testament lui-même allait, à travers les prophètes, à ce qui sera le message propre de l'Évangile. Mais les juifs, attachés à la forme

(1) J'ai retrouvé avec joie une excellente analyse de ces exemples, que j'avais déjà moi-même commentés dans le même sens dans un cours biblique, chez le théologien anglican bien connu G. Hebert, dans *The Throne of David*. Londres, 1941. Cfr surtout ch. IV (pureté légale ; mariage ; sacrifice et culte) et ch. IX (habitation de Dieu ; universalisme). Je profite ici largement de cet exposé. — Pour la notion de sacrifice, comp. L. Bouyer, *Le mystère pascal*. Paris, 1946, p. 273 s., 456 s.

historique prise, en ses premières étapes, par l'exigence divine de pureté restent prisonniers des observances de la Loi et refusent de reconnaître, dans l'Évangile, l'accomplissement de cette exigence. Ils le refusent, en un sens, par fidélité au don et au commandement de Dieu, et il y a quelque chose de tragique et de poignant à les voir refuser l'accomplissement du don par fidélité au don lui-même, tel qu'ils l'avaient d'abord reçu. Nous retrouverons, dans l'Église, des situations analogues (1).

Le mariage avait été donné, lui aussi, dès l'origine, en vue de sa perfection. Il avait été voulu et institué monogamique. En Israël même, et malgré la condescendance de Dieu, sanctionnée par la loi mosaïque, dans le sens de la polygamie et du divorce, la pureté de l'union conjugale se maintenait dans l'idée, très forte à partir du prophète Osée, d'une union sponsale exclusive et définitive entre Dieu et son peuple. Quand Notre-Seigneur, venu non pour abolir, mais pour accomplir la loi, affirmera l'obligation de l'union monogamique et perpétuelle, il présentera lui-même cette réforme comme la reprise et l'aboutissement de ce qui avait été

(1) N'y a-t-il pas quelque chose de semblable dans le protestantisme ? Par fidélité au don unique fait en Jésus-Christ, il veut en rester à Jésus-Christ seul et refuse de reconnaître son accomplissement par le don du Saint-Esprit. Il semble aux protestants qu'affirmer la réalité de Jésus-Christ *dans l'Église et en nous*, serait devenir infidèle à Jésus-Christ *lui-même*. Par fidélité au fait unique du Vendredi-Saint, ils ne voient pas son fruit dans la Pentecôte ; par fidélité au Seigneur transcendant, ils ne voient pas combien celui-ci est devenu donné et immanent dans l'Église et en nous.

La critique que je formule est au fond celle qu'un théologien luthérien, O. CULLMANN, adresse lui-même aux protestants de la tendance eschatologique extrême, dans son remarquable livre *Christus und die Zeit*. (Zollikon-Zurich, 1946 ; trad. française récente). Précisément parce que le centre de l'histoire n'est pas l'avènement de justice, mais le Calvaire, le temps qui sépare l'ascension de la parousie, et qui est le temps de l'Église ou de la Pentecôte, a une signification « heilsgeschichtlich » ; il a une valeur positive au regard du salut.

institué dès le principe. Au delà des formes valables en l'une des étapes de la vie du peuple de Dieu, il donnait son sens et son développement au germe posé, dès le départ, en vue de sa plénitude. Tout l'« accomplissement » de la loi dont le Sermon sur la montagne nous donne une si solennelle déclaration, répond à la même intention (1). A travers tous les « il a été dit aux anciens... ; mais moi je vous dis », cet « accomplissement » ne consiste pas, pour Jésus, à ajouter aux perscriptions mosaïques une précision supplémentaire, une obligation nouvelle, plus rigoureuse et plus universelle, mais à réaffirmer la Loi dans la plénitude et la pureté qu'elle visait et contenait dès l'origine. Seulement, donnée *historiquement*, à une certaine date, elle comportait, en sa forme, des limitations que son « accomplissement » devait dépasser. Pas un iota de la Loi n'est enlevé jusqu'à ce qu'elle soit toute entière « accomplie ». Mais cet accomplissement n'est possible que si la limitation de certaines formes historiques répondant à des étapes du développement, est dépassée. Sorte de dialectique, inhérente à tout développement, où la réalité acquise est à la fois niée et affirmée, dépassée et accomplie, et qui restera, *positis ponendis*, la loi de l'Église elle-même.

La Loi déterminait en Israël l'obligation d'un grand nombre de sacrifices et d'oblations : sacrifices d'animaux, oblations de prémices, etc. Sans cesse les prophètes, en Israël, avaient protesté contre le caractère extérieur et formaliste de ce culte. Ils l'avaient fait en des termes tels que plus d'un historien s'y est trompé et a cru qu'ils parlaient contre tout culte extérieur comme tel (2). Mais les mêmes prophètes qui répudient ainsi les sacrifices appellent les hommes à un sacri-

(1) Comp. W. VISCHER, *op. cit.*, p. 109 s.

(2) Ainsi A. LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*. Paris, 1935 ; p. 74 s., 95 (pour Amos), 106 (pour Osée), etc.

fice parfait. En sorte que, par eux, Dieu tout à la fois demande des sacrifices et proclame qu'il n'en veut pas. Et voici la raison de cette contradiction apparente : ce que, dès le principe, Dieu voulait que l'homme lui offrît, ce n'était ni une cérémonie, ni un sacrifice extérieur, mais l'homme lui-même, l'ouverture et le don de son cœur, sa foi et son amour. Ici encore ,l'accomplissement de la Loi par Jésus-Christ consistera à faire que l'objet du sacrifice ne soit aucune chose extérieure, mais *l'homme lui-même*, ce qui s'accomplit en Jésus-Christ et, à sa suite, en cette offrande de nous-mêmes comme « hosties spirituelles » dont parle saint Paul (*Rom.*, XII, 1). Une fois de plus, la réforme de l'Évangile a consisté à porter à son « accomplissement » une institution voulue, dès l'origine, en vue de la plénitude de son sens, mais d'abord réalisée en des formes historiques qui devaient être dépassées.

Notre dernier exemple sera celui de l'universalisme, lié à celui de l'habitation de Dieu en son peuple. Un certain appel à l'universalisme de la vraie religion est très fréquent chez les prophètes d'Israël. Iahvé était pour eux le Dieu de tous les hommes et de tous les peuples. Mais Iahvé habitait en Israël, dans le temple de la sainte Sion, et la conversion des nations à son culte était annoncée comme une conversion au judaïsme, une venue à Sion, signal et point de ralliement pour tous (cfr *Is.*, III, 2 ; *Ps.* 48, 1-3), au temple d'où s'écoulera l'eau du nouveau paradis (*Zach.*, XIV, 8 s.). A vrai dire, déjà, à la veille de la première destruction du temple, Jérémie avait marqué que la religion consistait en la prière intérieure et personnelle. C'est à Jérusalem que se déroulent les actes messianiques de notre salut, que le Christ meurt et qu'il ressuscite. Par sa mort et sa résurrection, Jésus réalise ce qu'il avait annoncé : « Détruisez ce temple fait de mains d'homme et je le rebâtirai en trois

jours. » Mais il disait cela, précise saint Jean (II, 21) du temple de son corps. Et le corps du Christ ressuscité, le nouveau temple, c'est l'Église : l'Église, nouvelle Jérusalem, l'Église corps du Christ qui naît à Jérusalem, par le don de l'Esprit, de la passion et de Pâques ; l'Église épouse de l'Agneau. Désormais l'heure est venue, que Jésus-Christ avait annoncée comme proche (*Jean*, IV) où le Père se suscite de vrais adorateurs ; où ce n'est plus à Jérusalem, non plus que sur le mont Garizim qu'il convient d'adorer, mais dans l'Esprit et dans la Vérité, en ce corps du Christ — temple spirituel de Dieu, qui se construit de pierres vivantes, par notre foi et notre amour. Il n'y a plus de temple local, la cité des âmes rachetées est elle-même temple de Dieu (cfr *Apoc.*, XXI, 22). Toute âme qui, à la prédication des apôtres envoyés et dispersés à partir de Jérusalem par le souffle de la Pentecôte, répond par l'acte personnel de la foi, est devenue elle-même Jérusalem, temple de Dieu, pierre vivante du corps de Jésus-Christ, nouvel et définitif tabernacle de Dieu. Ainsi, là encore, le germe vivant dans l'Ancien Testament et donné dès l'origine en vue de sa perfection, ne peut recevoir son accomplissement et dévoiler son contenu que par la négation et le rejet des formes limitées dans lesquelles il était porté et réalisé au cours des étapes antérieures de son développement. C'est très précisément cet accomplissement pour lequel Jésus est venu (*Jean*, XI, 52) ; c'est lui qu'il déclare, c'est pour lui qu'il est accusé (*Mat.*, XXVI, 61) ; c'est pour lui qu'il est crucifié. C'est lui que la Synagogue a refusé et c'est en cela même qu'en face de l'Église née à la croix et à la Pentecôte, elle fait figure de « Synagogue ».

Par fidélité, nous l'avons dit. Mais par une fidélité à la forme, qui arrive à devenir une infidélité au principe dont la forme n'était qu'une réalisation historique imparfaite et qui, prêtant à cette forme historique tout son sens, vou-

lait au delà d'elle, atteindre son accomplissement et dévoiler sa plénitude. Il est des cas où la fidélité au principe ne peut être gardée en plénitude qu'au prix d'une certaine infidélité à la forme où il s'est exprimé (1) : si l'on peut appeler « infidélité » ce qui est dépassement en vue d'un accomplissement.

Le danger guette tout mouvement de devenir synagogue. C'est la tentation de toute forme historique de s'arrêter à elle-même, de refuser son dépassement.

C'est la vocation des prophètes d'ouvrir le développement et, au delà de toutes les formes acquises et homologuées, d'affirmer l'appel et la pureté du principe.

Par où nous nous retrouvons au cœur de notre sujet et de l'explication de la nécessité d'un réformisme permanent, de la nécessité des prophètes. Mais l'application de ces vues à l'Église demande de nouvelles explications.

On ne peut pas transposer telle quelle dans l'Église la situation de l'Ancien Testament par rapport à l'accomplissement des promesses et des dons de Dieu. Car si le temps de la Loi représentait, à l'égard de l'Évangile, une figure, une préparation et une promesse, l'Église, elle, est déjà la réalité de la nouvelle et définitive alliance. Elle est le peuple de Dieu non plus en attente de son salut, mais vivant, aux temps messianiques, du don de la vie nouvelle. Quelle que doive être la durée de cet entre-deux qui sépare la Pentecôte et le retour glorieux du Christ, et qui est le temps de l'Église, nous sommes, dès maintenant, dans les derniers temps, dans cet ordre des choses dernières au delà desquelles il n'y

---

(1) Comp. la remarque fort juste et la formule très heureuse du T. R. P. Nicolas à propos du sens et de la fin du mariage dans la théologie de saint Thomas : « Il semble qu'en ce point de la théologie comme en plusieurs autres, la fidélité à la pensée de saint Thomas permet de dépasser ses formules au point de paraître les changer. » (*Revue thomiste*, déc. 1939, p. 793).

a pas lieu de chercher ni d'attendre autre chose. Ce fut l'une des erreurs du mouvement joachimite que d'imaginer et d'annoncer l'avènement d'une Église de l'Esprit qui ferait suite à l'Église du Fils inaugurée par l'Incarnation, tout comme l'Église du Fils avait fait suite à l'Église du Père représentée par l'Ancien Testament.

Cependant, si l'Évangile ne peut donner lieu à un « accomplissement » de ce genre, qui nierait qu'il n'ait à s'accomplir, lui aussi, à travers un développement ? Et ceci, à un double titre.

Du fait, d'abord, que si nous sommes dans l'ordre des choses dernières, nous ne possédons pas encore celles-ci dans leur plénitude. Nous sommes bien dans l'ordre de la « nouvelle et éternelle alliance » dont nous célébrons chaque jour le sacrement, mais nous n'en possédons la réalité qu'en commencement et en partie, sous des voiles, de façon imparfaite et précaire. La réalité achevée de la rédemption et de la nouvelle alliance, c'est la possession directe de Dieu, l'élimination de tout ce qui peut s'appeler mal ou mort : l'ignorance, la souffrance, l'injustice, le péché, l'erreur, la corruption. Mais, de cette réalité plénière nous ne tenons encore que la promesse et le germe. La promesse, et c'est déjà beaucoup, mais aussi, déjà, le germe, un début de réalité, les premiers fruits : ce que saint Paul appelle les « arrhes » de notre héritage. Le Nouveau Testament dévoile, explique et réalise l'Ancien ; mais l'Église dévoile, explique et réalise le Nouveau Testament et la Jérusalem céleste expliquera, dévoilera et réalisera l'Église : elle sera la réalité, la pleine et vraie réalité de tous nos sacrements, figures et concepts. Le sens profond de toutes ces choses qui représentent la matière même des activités de l'Église sur terre, est d'aller à la *réalité* qu'elles préparent. Toute l'Église terrestre est un moyen en vue de la réalité définitive, laquelle ne consiste en aucune chose extérieure à Dieu et à l'homme, mais dans

une présence et une intériorité parfaite de l'un à l'autre. Toute l'Église terrestre est comme un sacrement qui doit procurer sa réalité de grâce mais qui, par lui-même, n'est qu'un signe, un moyen : « inductivum ad gratiam », dit saint Thomas (1); un ordre de moyens qui doit passer comme on lie la paille en gerbes et qu'on la livre au feu quand la tige a mené son épi à maturité et que la moisson est faite.

Au delà du geste extérieur, du rite et des paroles, le sacrement a ceci de propre qu'il va à un effet intérieur. Il est fait tout entier pour cela. Ce que nous avons vu du mouvement des dons de Dieu à travers tout l'Ancien Testament se retrouve encore en lui : ce n'est pas le signe que Dieu veut, c'est la réalité intérieure et spirituelle à laquelle va ce signe. Ce n'est pas l'eau, l'huile, le pain et le vin, ce ne sont pas les cérémonies du baptême et de l'eucharistie ; c'est la grâce intérieure, l'effet de foi et de charité auxquels ces choses sont ordonnées. Les signes, les cérémonies, les paroles, tout l'appareil de l'Église avec ses sacrements, ses dogmes et son gouvernement sont nécessaires parce que nous ne sommes pas encore *arrivés* à la condition toute spirituelle et libre de la Jérusalem d'en haut. Mais toutes ces choses ne sont que des moyens et ce que Dieu veut, par eux, c'est que l'homme lui-même, l'esprit et le cœur de l'homme lui soient unis.

Aussi la loi de l'Église est-elle, tout en poursuivant intensément et fidèlement la célébration de ses sacrements, la prédication de la doctrine et le gouvernement spirituel qui sont les trois grands actes de la mission apostolique qu'elle continue (elle est, nous l'avons vu, le développement des Douze et la réalité de la Pentecôte), la loi de l'Église, disons-nous, est de savoir que rien de tout cela n'est sa fin ; que tout ce qu'elle fait ainsi est moyen ; qu'elle n'a pas fait ce

(1) *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 106, a. I.

pour quoi elle est faite tant que, au delà des gestes, des catéchèses, des organisations, elle n'a pas mené les âmes au contact intérieur et personnel avec Dieu ; qu'elle devient un écran au lieu d'être seulement un moyen quand toute sa sacramentalité, tout son appareil de grâce devient le contenu même de ce qui est cherché et pratiqué.

C'est contre cela que se sont élevés les prophètes. C'est contre cela que, dans l'Église, se sont élevés les réformateurs de tous les temps. Sans cesse, les uns et les autres ont ramené des gestes extérieurs à leur sens, de la lettre à l'esprit, des moyens à la fin.

Ils n'ont pas pour autant méconnu le rôle de ce qui est forme et, pour empêcher que l'appareil cultuel et hiérarchique de l'Église ne devînt une fin, ils n'ont pas nié qu'il fût cependant un moyen. Entre ces deux positions se joue précisément tout le sort d'une vraie ou d'une fausse réforme. Cela a été l'un des tragiques excès de Luther, un excès dont le protestantisme ne s'est jamais délivré, que d'avoir assimilé toute forme à une lettre qui, nécessairement, trahissait l'esprit. Par sa critique d'une Église alourdie par les excroissances de son appareil et dans laquelle trop de formes adventices risquaient d'offusquer l'essentiel, Luther a voulu être le prophète de l'unique nécessaire, c'est-à-dire du retour au pur Évangile. Mais pensant d'une façon concrète, en fonction de l'action et ne voyant les choses que comme pur évangile ou œuvre de Satan, Luther a identifié d'une façon exclusive l'ordre du christianisme avec celui de l'homme intérieur et du pur spirituel, tandis que toute réalité extérieure était qualifiée de mondaine et charnelle (1). Certes, Luther s'est

(1) Tel est en particulier le schéma que développe *La liberté d'un homme chrétien*. Cfr *Chrétiens désunis*. Paris, 1937, p. 157-158. Cfr aussi les *Vorlesungen über 1 Mose* (sur *Gen.*, XXV, 21), Weimar, t. XLIII, p. 383 s. : un des textes les plus éclairants sur le fond de la pensée de Luther. A partir du cas de Jacob et d'Esaü tel que le commente saint Paul (*Rom.*, IX, 10-13), Luther distingue et oppose ce qui se base sur la naissance naturelle :

assez vite heurté à l'impossibilité de concevoir l'Église dans ces catégories et il a lui-même, par la suite, cherché à revaloriser dans sa théologie la notion de « ministère » et de « fonction », le caractère objectif de la parole et des sacrements, les exigences extérieures de l'unité (1). Malheureusement, il avait inoculé au protestantisme la fatale opposition entre forme et esprit, « cette erreur protestante qui prétend unir l'inspiration à l'absence de méthode ou de plan » (2).

---

la nature, la création, et ce qui se base sur la volonté positive et le décret de Dieu : la vocation, la foi et la nouvelle naissance qui est toute en dépendance de la vocation et de la foi à la Parole. Ces deux ordres de choses opposées sont identifiés respectivement à Esaü et à Jacob, ou encore à Caïn et Abel ; ils représentent deux Églises, celle de Caïn et celle d'Abel (sur ce thème cfr H. PREUSS, *Martin Luther. Der Prophet.* Gütersloh, 1933, p. 216). Mais Luther identifie à l'ordre charnel de la naissance ou de la nature tout ce qui relève de la raison : « sapientia, jura politica, disciplina, leges ... » Ainsi sont mis en dehors de l'ordre chrétien et de l'Église du Christ — celle d'Abel, celle de Martin Luther — tout ce qui est forme, droit, raison : toutes choses qui caractérisent l'Église de Caïn, qui est celle de la scolastique, celle du pape ...

(1) Cfr, sur ce sujet, O. PIPER, *Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation*, dans le recueil *Luther in ökumenischer Sicht.* Stuttgart, 1929, p. 93-110 ; comp. les remarques de H. PREUSS, *op. cit.*, p. 192 s. : où l'on voit aussi que l'enseignement d'un « prophète », dès là qu'il *se transmet*, s'institutionnalise et devient une *tradition* d'école. Le luthéranisme s'est produit, dès le milieu du XVIe s., dans une scolastique pire que celle du bas moyen âge.

C'est un fait extrêmement remarquable, et qui doit dénoncer une vérité des choses : la plupart des réformateurs qui ont d'abord réclamé pour l'esprit contre les formes, arrivent à restaurer largement les éléments de forme et d'organisation. Le fait est assez net chez Calvin dont l'évolution se marque en ce sens par exemple, au cours des différentes éditions de l'*Institution chrétienne* (cfr par ex., dans l'éd. Budé, t. II, p. 387, à propos du texte de la page 142). On remarquerait une évolution de même sens chez Schleiermacher. H. P. DOUGLAS (*Church Unity Movements in the United States*, p. 152) a noté que, dans les sectes américaines, on observe une rapide évolution dans le sens de l'institution et de la tradition.

(2) W. MONOD, dans *Le Christianisme social*, juill. 1933, p. 15. Cette manie protestante de construire en opposition la forme et l'esprit, se remarque dans certains écrits prônant le réformisme. Par exemple dans cet

Nous ne pouvons ici traiter un problème aussi considérable que celui de la forme et de l'esprit. Mais en référence à ce qui a été dit plus haut, nous remarquerons que la nécessité des formes extérieures est liée, précisément, à la condition présente du peuple de Dieu, qui est d'être « engagé sur un chemin loin du Seigneur » (2 *Cor.*, V, 6) ; de ne pas être encore en la condition de la Jérusalem d'en haut, celle qui est libre ; d'être encore sous une loi, bien que nous soyons dans l'économie de la grâce — l'antéchrist est « sans loi », *anomos* : 2 *Thess.*, II, 8. — En sorte que, par un paradoxe assez curieux, la revendication protestante d'un « esprit » pur, dissocié des formes assimilées à la lettre morte, se situe dans une logique qui est celle de la Jérusalem céleste et méconnaît les conditions de l'Église pérégrinante. Par là elle représente une sorte de *theologia gloriae* non de *theologia crucis*, pour reprendre les expressions, d'ailleurs fort belles, de Luther chères aux théologiens protestants.

Les manières dont le christianisme pourrait manquer d'atteindre son développement ou toute sa réalité sont multiples. Elles paraissent cependant se ranger sous deux grands chefs qui répondent très exactement aux deux grands mobiles des courants réformistes. Ceux-ci cherchent toujours à rendre à des gestes devenus routiniers leur vérité spirituelle, ou à adapter les formes ecclésiastiques aux besoins d'un monde nouveau. On peut en effet, manquer de donner au christianisme toute sa vérité soit en faisant tourner l'observance en chose accomplie pour soi : et c'est imiter le pharisaïsme ; soit en donnant aux formes historiques d'une époque une

---

article d un « prêtre catholique romain », *Gedanken zur Erneuerung der Römischkatholischen Kirche*, dans *Eine heilige Kirche*, janv. 1934, p. 50-57, où l'on réclame « davantage le Christ, et moins l'Église », « davantage l'Évangile, et moins l'Église », « plus d'amour, et moins d'Église » : comme si ces choses étaient opposées...

valeur absolue et en refusant d'aller au delà : et c'est imiter la synagogue. Une forme donnée devient alors un pur rite, une relique. Vénérable sans doute, mais qui arrête ou freine le développement et empêche ainsi le principe ou le germe d'aboutir à donner tout son fruit.

Tels sont les deux points d'application du réformisme qu'il nous faut envisager.

1° *Besoin d'un réformisme face à la tentation de pharisaïsme.*

Le premier danger contre lequel réagit un sain réformisme est le risque, inhérent à toute institution, que ce qui est moyen ne tourne en fin ; plus précisément, dans le cas de l'Église, que l'appareil ecclésiastique n'offusque, et parfois, ne finisse par remplacer, dans la préoccupation des hommes, l'Esprit et la grâce de Dieu.

C'est le danger que Péguy dénonçait dans le socialisme au moment de l'affaire Dreyfus : le péril que la « mystique » ne tourne en « politique » : « Tout commence par *la* mystique, par une mystique, par sa (propre) mystique et tout finit par *de la* politique... L'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance » (1). A propos du socialisme encore, Henri De Man (2) a analysé le processus par lequel tout mouvement risque de voir ses buts masqués ou même remplacés par les moyens : l'organisation et le moyen pouvant devenir alors l'obstacle principal à la réalisation du but véritable. C'est pourquoi, dit De Man, il est désirable d'apporter à la mise en œuvre du moyen le même mobile psychologique qu'à la poursuite du but.

On trouverait dans la vie la plus quotidienne maint exemple

(1) *Notre Jeunesse* (Œuvres compl. N. R. F., 1916, p. 59-60).
(2) *Au delà du marxisme*, ch. IX.

de cette substitution du moyen à la fin. Sachant que quiconque veut la paix doit préparer la guerre, on accumulera des armements et on formera une mentalité qui, à un moment donné, n'obéiront plus qu'à leur propre logique et à leur propre poids. On prend contre l'éventualité d'une nouvelle agression allemande, les garanties nécessaires ; mais ce qui ne devrait être qu'un moyen tourne en but et l'écrasement de l'Allemagne devient la fin poursuivie elle-même... Des croisades lancées à la conquête de Jérusalem, il en est une, la quatrième, qui a tourné en siège et en prise de Constantinople, et la plupart des autres ont été pour plus d'un croisé, l'occasion de gagner un fief ou une principauté. Les conquêtes espagnoles ou portugaises des XV[e] et XVI[e] siècles, entreprises principalement pour propager l'Évangile, ont vite tourné chez les conquérants, en entreprises de profit. Un mouvement, un groupement ou un parti constitués pour servir un idéal très pur de justice et de fraternité, risquent toujours de se laisser accaparer par la compétition électorale, l'usage du mensonge, du chantage, ou simplement par le développement de l'appareil et par sa propre organisation. Et ainsi de suite.

Au point de vue religieux, l'exemple typique de ce processus de dégradation est sans nul doute celui du pharisaïsme. Le mouvement pharisien avait été, à son origine, un mouvement très pur et très beau. Il avait été essentiellement un mouvement de résistance : une concentration du judaïsme sur la pureté de ses principes, une réaction contre le danger de se faire helléniser, de se laisser entamer par des influences étrangères et idolâtres. Il avait eu ses martyrs. Mais, comme l'a écrit très justement Ch. Guignebert, le mouvement avait duré « depuis assez longtemps pour avoir remplacé sa cause » (1). Il avait tourné en système, était devenu une sorte de fin. A l'intérieur même du système on en était arrivé à rechercher

(1) *Jésus*, p. 493.

pour soi une pureté légale qui, de raffinement en raffinement, avait abouti à ce légalisme étroit et inhumain qu'a combattu Notre-Seigneur et que nous connaissons bien par les Évangiles. Jésus est certes beaucoup plus qu'un réformateur, mais il est aussi un réformateur, au grand sens que la suite de notre étude reconnaîtra à ce mot. Il s'élève contre cette occultation, ce remplacement de la fin par le moyen. Sa réaction en face d'une religion dégradée en pharisaïsme peut se résumer dans cette question, sur laquelle on ne méditera jamais trop : Le sabbat est-il fait pour l'homme, ou l'homme pour le sabat ? (cfr *Marc.*, II, 27).

Sans doute pourrait-on serrer de plus près la notion, facilement vague, de cléricalisme, en l'interprétant dans la ligne ici tracée. Il y a cléricalisme quand on prend, de fait, pour le royaume de Dieu, ce qui n'est qu'un moyen de le procurer ; voire même quand on prend pour *le* moyen ce qui n'est qu'un moyen parmi d'autres ; quand on donne, pratiquement, valeur de but et de Cause à servir, à ce qui n'est soi-même qu'un moyen de service : nos œuvres, nos organisations, notre influence, voire la pratique de nos sacrements... Ainsi compris, le cléricalisme est infiniment plus qu'une erreur tactique ou même qu'un manque de respect envers l'homme ; il s'assimile à l'idolâtrie, laquelle est un transfert à des créatures de ce qui est dû à Dieu seul. Il serait l'infidélité de l'Église, le péché par lequel celle-ci se mettrait, en une certaine mesure, à la place de Dieu et frustrerait celui-ci de sa gloire. Nous verrons que l'histoire du peuple de Dieu oblige l'Église à prendre très au sérieux ce péril qui est son péril.

Le chanoine J. Leclercq, professeur à l'Université de Louvain, a récemment attiré l'attention sur ce danger d'un remplacement de la fin par les moyens (1), il l'a fait avec

(1) *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam*, 12). Paris, 1945. Cfr surtout 1re partie, ch. VII (La lutte pour l'esprit du Christ dans l'Église) et 2e partie, ch. 1 (L'Église militante).

toute la finesse d'une expérience intellectuelle et apostolique très sereine et très décantée. Il montre d'abord comment, dans une religion qui ne comprend pas que des saints et des héros, la routine s'introduit fatalement. Elle porte à accomplir certains actes sans mettre dans cet accomplissement l'esprit qui lui donnerait son sens. L'acquittement de la prestation, l'exécution du rite ou de l'obligation deviennent ainsi la fin même et le contenu de l'action. On arrive à une religion formaliste, qui ressemble par là à celle des pharisiens, moins la rigueur que ceux-ci y mettaient.

Le danger devient plus pressant, au point de vue qui nous intéresse, quand, au lieu d'être une religion à laquelle on accède par conviction et par une démarche personnelle, le christianisme prend la forme d'une religion de masse, à laquelle on accède par naissance, éducation, conformisme social. Tertullien disait fièrement qu'on ne naît pas chrétien mais qu'on *se fait* chrétien. Du jour, cependant, où l'on naquit chrétien et où les fidèles formèrent un groupe nombreux d'hommes pour lesquels aucune question de choix ou de conversion ne s'était posée, le risque surgit de donner pour contenu réel au christianisme moins son sens spirituel que ses gestes, ses obligations extérieures, ses rites, la matérialité de sa réalité sociale.

Il convient de noter aussi que la mise en œuvre des moyens a quelque chose d'accaparant et parfois d'intéressant et de prenant. En un sens, c'est elle qui, pratiquement, remplit la vie. Nous nous appliquons à une belle exécution des cérémonies liturgiques *pour* louer Dieu ; nous étudions et écrivons *pour* propager le règne de Dieu, *pour* l'aimer et le faire aimer davantage ; nous nous reposons « afin de mieux le servir ». Mais, en fait, quand nous célébrons la grand' messe, ou étudions, ou nous reposons, ou vaquons à la cuisine, notre vie est concrètement remplie non par des actes d'amour de Dieu, mais par du chant, de l'étude ou telle autre

action fort accaparante. Nous risquons par là que la fin réellement poursuivie ne soit plus le service ou l'amour de Dieu, mais ces occupations elles-mêmes qui, concrètement, remplissent nos journées et polarisent notre activité. Nous risquons que le but réel de notre action ne devienne non plus le règne de Dieu et le service des âmes, mais le fonctionnement même et le succès de nos œuvres : nos entreprises elles-mêmes.

Nous risquons que tous ces gestes vénérables, théoriquement chargés de sens spirituel, que notre catholicisme nous impose et nous fait pratiquer, ne deviennent de purs gestes, des rites coupés de leur référence à la vérité de la vie. Ce qui est d'autant plus grave que nous vivons dans un monde épris de sincérité ; dans lequel s'exerce une impitoyable critique de tout ce qui peut représenter une prétention à donner à nos actes des motifs sublimes, religieux, spirituels, désintéressés ; dans un monde, où en face d'oppositions brutales et de « mystiques » qui réclament un absolu de dévouement, le christianisme est obligé lui-même à un absolu de sincérité et ne peut plus être professé qu'à la condition de ne présenter rien que de vrai, à quoi l'on croie et se donne vraiment.

La dégradation dont on dénonce ici le danger risque de s'accentuer encore si le christianisme, ayant « réussi », rencontre la faveur du pouvoir ou de la société. Le succès est, pour tout mouvement dépositaire d'une idée, une terrible tentation. La fin de l'Église est spirituelle, apostolique, surnaturelle : unir les âmes, par la foi et l'amour, à Jésus-Christ et promouvoir ainsi le règne de Dieu. Il ne faut pas confondre cette fin spirituelle avec le succès extérieur ou l'état florissant de l'organisation ecclésiastique. Le danger, à cet égard, est de croire qu'on a avancé le règne de Dieu dans la mesure exacte où l'on a obtenu un succès au plan des moyens : par exemple parce qu'on a rempli une église grâce à une exécution musicale exceptionnelle.

En un sens, la volonté même du succès ne va pas sans tentation. Elle porte, en effet, à rechercher une satisfaction dans la *constatation* d'une réussite. Par le fait même, elle oriente l'esprit à identifier le « succès » de l'œuvre de Dieu, qui est la fin recherchée, avec la réussite des moyens immédiatement mis en œuvre : où le danger, pour être subtil, n'en est pas moins réel, de confondre le zèle de l'Évangile avec un certain esprit de triomphe charnel et tout humain. La chose est délicate. Il faut vouloir réussir : les saints ont cherché l'efficacité maxima. Mais il faut réserver entre la constatation d'une réussite dans la mise en œuvre des moyens et le sentiment d'une réussite de l'œuvre *de Dieu* une marge de mystère qu'on respectera en n'essayant pas de la tirer au clair. Nous ne savons pas, il ne faut pas chercher à savoir le résultat de notre travail pour le règne de Dieu. Nous sommes dans le temps des semailles, non dans celui de la moisson et du calcul des résultats. Il nous faut faire notre maximum, en usant des armes de l'Esprit, mais savoir, quand nous aurons fait ce que nous devions faire, que nous sommes des serviteurs inutiles et laisser au maître le jugement des résultats. Nous sommes dans le temps de la grâce, du sauvetage de ce qui était perdu. Ce n'est pas seulement notre vie personnelle, c'est notre vie apostolique aussi qui est « cachée avec le Christ en Dieu ». Il ne faut pas anticiper sur le temps de la justice et du triomphe du bien. Alors le bien et le mal seront discernés. Mais présentement nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir, il ne faut pas chercher à savoir quelles sont les vraies valeurs au regard de Dieu.

Dans une étude intitulée *Prosélytisme et évangélisation* (1), j'ai opposé deux attitudes possibles et, de fait, représentées l'une et l'autre parmi nous. Je les ai, sous ces deux termes, définies respectivement comme l'activité qui poursuit le

(1) Dans *Rythmes du Monde*, 1946, n. 2, p. 58-68.

triomphe de la confession dont nous sommes les ministres (prosélytisme) et celle qui cherche le bien spirituel des hommes, leur existence et leur progrès dans le Christ (évangélisation). Quand on s'examine soi-même sur les mobiles réels et l'esprit de son action, on s'aperçoit parfois qu'on s'est laissé envahir par l'esprit de corps, par l'accaparement du facile et de l'immédiat. Ce qu'on cherche, au fond, ce sont des adhésions à notre groupe, c'est qu'il y ait du monde dans nos organisations, c'est que nous ou les nôtres nous prenions de l'influence sur des hommes, eux-mêmes influents. Il arrive ainsi que l'Église, ses organisations, son influence, ou encore la section jociste, les effectifs de nos mouvements, le tableau de chasse, les statistiques des communions pascales, l'effet produit (pour la bonne cause, bien sûr) soient devenus les mobiles réels de notre action. Le moyen est en passe de devenir fin ; à la servir on apporte d'ailleurs un désintéressement personnel très grand, souvent même beaucoup de zèle. Mais ce zèle est vicié par un cléricalisme, non plus politique, mais moral et psychologique, qui, s'il est inconscient chez nous, ne laisse pas que d'être très vivement ressenti par les hommes. Ceux-ci appréhendent l'accaparement, ils redoutent l'embrigadement dans le système, la main-mise de l'appareil clérical.

Inconscient des visées qu'on nous prête, nous nous étonnons et souffrons de rencontrer une telle méfiance à notre endroit. Cette douloureuse constatation peut du moins nous amener à réfléchir, à nous interroger, à nous demander si nous ne faisons pas figure de serviteurs de l'Appareil plutôt que de serviteurs de Dieu et des hommes ; si nous ne travaillons pas, au fond, pour le succès du système et du groupe ; si finalement nous n'offusquons pas, bien souvent, le spirituel par l'ecclésiastique et la relation essentielle à Dieu par la seule observance des moyens et des formes extérieures.

Le danger se fait plus aigu encore quand l'Église, étant

devenue une institution consacrée dans la société, jouit d'honneurs, de richesses, d'avantages matériels et de facilités d'influence. Car on risque de s'attacher à elle non pour trouver le Christ, mais pour trouver le succès : le succès personnel ou le succès de son groupe. Le danger serait maximum si, non contente de jouir des faveurs du pouvoir, l'Église elle-même détenait et exerçait le pouvoir, comme ce fut le cas, au moyen âge, sous le régime hiérocratique de la Chrétienté. C'est pourquoi, avec un grand sens des « conditions d'un apostolat spirituel », selon la belle formule du P. de Montcheuil, le chanoine Leclercq conclut — mais sans doute serait-il plus exact de dire qu'il constate — que l'Église est dans une condition meilleure quand elle rencontre de l'opposition et même quand elle subit une certaine persécution. Elle se purifie alors, elle retrouve la pureté de ses principes d'action. Une Église engraissée, installée dans ses œuvres, ses succès, ses sécurités, risque de se mondaniser et d'oublier ce pourquoi elle est faite, ce par qui et pour qui elle existe. Au seuil de « la terre où coule le lait et le miel » jusqu'à laquelle il avait conduit Israël, Moïse prévoyait, dans l'installation au milieu d'un monde riche et cultivé, l'affadissement de l'esprit en Israël :

> Jesurum est devenu gras, et il a regimbé.
> — tu es devenu gras, épais, replet —
> et il a abandonné le Dieu qui l'avait formé
> et méprisé le Rocher de son salut... (*Deut.*, XXXII, 15)

Plus tard, les prophètes se reportaient au temps passé par Israël dans le désert dans la pauvreté comme à un temps de fraîcheur et de fidélité à Dieu (1). Les époques de vie facile et plantureuse ne sont pas, pour l'Église, meilleures que pour Israël et pour n'importe quel peuple. Parlant des années

(1) Cfr *Osée*, II, 16-17 ; XI, 1, etc. ; *Jér.*, II, 1-3.

de prospérité qui précédèrent le concile de Nicée, Eusèbe a noté comment la faveur des princes, l'entrée en masse dans l'Église d'hommes qui n'avaient point passé par l'épreuve des persécutions, aboutirent à créer un état de choses de mollesse et de nonchalance, favorable aux divisions intestines (1). Bien d'autres exemples pourraient être apportés. Aussi saint Augustin formulait-il un avertissement sur lequel on méditera toujours avec profit : « Il ne faut pas dire que l'Église est glorieuse parce que les rois de la terre la servent : car c'est précisément là que se trouve la plus dangereuse tentation » (2).

« Bel état de l'Église quand elle n'est plus soutenue que de Dieu » (3).

2° — *Besoin de réformisme face à la tentation de devenir « Synagogue ».*

Dans cet entre-deux qui, tout à la fois, sépare et joint le premier et le second avènement du Christ, la Pentecôte où il commence et la consommation qu'il prépare, tout est développement. Il y a le royaume parfait, qu'inaugurera le retour du Seigneur, mais il y a aussi le royaume en germination et en croissance au milieu de nous, en nous, par nous : celui qui nous est révélé sous les images d'une semence, d'un grain de senevé, du levain placé dans la pâte et qui travaille celle-ci « donec fermentatum est totum ». Semence de la parole, grain de senevé de la foi, levain de l'Esprit... Ainsi l'Église, dans laquelle et par laquelle le royaume croît, doit-elle se développer dans le champ ou la pâte du monde. En ce sens-là aussi elle est essentiellement apostolique ou

(1) *Hist. Eccles.*, liv. VIII, c. 1. Comp. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (*Unam Sanctam*, 14). Paris, 1947, p. 255 s.

(2) *De perfectione justitiae*, n. 35 (P. L., XLIV, 310).

(3) Pascal, frag. 861.

missionnaire. Sa loi est, en mettant en œuvre les deux grands actes de son ministère, la prédication de la foi et la célébration des sacrements de la foi, de faire advenir progressivement le règne de Dieu dans une humanité qui a, de son côté, pour loi de « croître, multiplier et remplir la terre ». Sa loi est de faire passer, tranche par tranche, toute la substance du premier Adam en celle du Second ; de tout récapituler, progressivement, dans le Christ.

L'Église doit donc se développer et progresser dans le monde ; avec le monde. Et non pas seulement, à partir du groupe apostolique qui est sa cellule primitive, gagner de proche en proche un monde immobile ; mais suivre le développement incessant et polymorphe d'une humanité en perpétuelle croissance, en perpétuelle invention de formes et de situations nouvelles.

C'est en effet à l'égard de cette obligation de suivre les croissances et le mouvement du monde que l'Église se trouve exposée à des tentations semblables à celles auxquelles nous avons vu le judaïsme succomber. Non plus à l'égard d'une consommation de la loi dans l'Évangile et des figures dans la réalité, mais à l'égard de son propre développement, l'Église risque de s'attacher à des formes acquises et homologuées et de ne pas entendre l'appel de besoins nouveaux et de croissances nouvelles à de nouvelles formes. Partout, dans le monde, l'humanité est en mal de gestations nouvelles, d'adaptation, d'idées et de problèmes inédits. Sans cesse et partout, des forces nouvelles se lèvent, à la recherche de nouvelles valeurs. La variété de ces inventions dans le temps dépasse sans doute la variété des types et des expériences réalisés dans l'espace ; et la catholicité de l'Église se doit d'intégrer les unes aussi bien que les autres. C'est, au fond, le problème dont la conscience aiguë cause, chez quelques-uns, le malaise signalé au début de cette étude et dont un prêtre nous donnait récemment la formule imagée que voici : Le

corps de l'Église a grandi, mais pas sa peau. Alors, cela risque de craquer...

Les grandes variations se font par tranches ; les grands développements par paliers. Il y a, à travers l'espace, des étendues homogènes, puis un changement de climat, de génie ethnique ou de culture. Il y a, à travers le temps, des périodes tranquilles, puis, préparées parfois de longue date, des moments de renouvellement profond, des crises de transformation, ce que Péguy appelait des « époques » (1).

Incontestablement, nous vivons une de ces époques. Des forces qui n'ont pas encore d'existence reconnue, aspirent à être. Elles se heurtent aux forces qui représentent des réalités homologuées, acquises et consolidées. Celles-ci tendent fatalement à demeurer en possession, à éterniser les formes en lesquelles elles se sont réalisées. Le risque est grand qu'elles ne freinent le développement, qu'elles ne refusent aux forces d'ouverture, de dépassement et d'intégration, l'entrée dans l'histoire que ces dernières réclament : ainsi la féodalité faisant barrage au mouvement communal, la bourgeoisie à l'accession d'une véritable démocratie économique et sociale en 1848, etc... Le passé, solidifié dans le présent, fait bouchon au courant de la vie. Et il ne manque évidemment pas de motifs, réellement ou apparemment très nobles et très pressants, pour refuser de courir des risques et surtout de les faire courir au trésor dont on a reçu le dépôt. Comme jadis la Synagogue, c'est par fidélité, souvent, qu'on refuse le développement. Mais peut-être aussi, comme la Synagogue, bloque-t-on indûment avec la fidélité au principe, qui est un germe vivant et qui appelle son développement, un attachement excessif aux formes historiques, donc datées et partielles, dans lesquelles on a reçu et réalisé ce principe.

Il y a, dans l'Église, des réalités invariables parce qu'elles

(1) « Il y a les époques et il y a les périodes ». (*Notre jeunesse*, p. 53).

sont d'institution divine et qu'elles représentent les assises mêmes sur lesquelles l'Église est édifiée : le dogme, les sacrements, la constitution essentielle de l'Église. D'autres réalités, sans être aussi essentielles, sont tellement liées à l'essence de l'Église qu'on ne saurait les changer en leur fond et qu'il convient de n'y porter la main qu'avec une extrême circonspection. Il ne faut pas se hâter de juger et de vouloir changer des choses dont l'appréciation réclame une prudence séculaire, une expérience catholique comme celles de l'Église elle-même (1). Il faudra réfléchir longtemps et dans une attitude de grande docilité à la tradition de l'Église, avant de condamner une forme de la vie de l'Église au nom du développement ; les jugements trop pressés s'exposent à des erreurs dont une considération plus attentive des choses révèle le caractère superficiel (2). Mais il y a aussi dans l'Église bien des institutions humaines ; même les éléments essentiels, auxquels nul ne peut toucher, ont pris au cours de l'histoire des modalités et des formes qui, elles, sont contingentes, historiques et sujettes à changement. Le christianisme est éternel, mais les formes dans lesquelles se sont réa-

(1) Comp. le dernier texte qu'ait écrit Luther, l'avant-veille de sa mort : « Personne ne comprendra les *Bucoliques* de Virgile s'il n'a été pasteur pendant cinq ans, personne ne comprendra ses *Géorgiques* s'il n'a été pendant cinq ans laboureur ; personne ne peut comprendre Cicéron en ses lettres s'il n'a été mêlé pendant vingt ans aux affaires d'un grand État ; que personne ne croie posséder comme il faut les Saintes Écritures s'il n'a pendant cent ans gouverné les Églises avec Élie et Élisée, avec Jean Baptiste, le Christ et les Apôtres... » (*Briefe*, éd. de Wette, VI, 414 ; *Briefwechsel*, éd. Enders, XVII, 60).

(2) C'est ainsi que Möhler s'est trompé en croyant les Ordres religieux finis et en se réjouissant que la Révolution française ait achevé de délivrer l'Église de ce poids mort : Cfr Ed. VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue* (1815-1840). Paris, 1931, p. 381 s. Cependant, comme historien de l'Église, Möhler a su rendre justice aux Ordres religieux et a saisi le rôle profond du monachisme dans la vie de l'Église : cfr A. GÜNTHÖR, *Johann-Adam Möhler und das Mönchtum*, dans *Theol. Quartalsch.*, 1940, p. 168-183.

lisées et se trouvent présentement réalisées la civilisation chrétienne, l'organisation concrète de l'apostolat, la haute et la basse administration de l'Église, voire même la célébration du culte et certains éléments d'une philosophie chrétienne de l'homme et de la société : ces formes là sont, par tout un côté d'elles-mêmes, liées à l'histoire, conditionnées par un état donné du développement. Vouloir les assimiler, en valeur et en permanence, au christianisme lui-même, se serait absolutiser le relatif, ce qui est une idolâtrie apparentée à celle qui consiste à relativiser l'absolu ; ce qui serait, au surplus, un grave défaut de perspective intellectuelle, et peut-être une marque d'étroitesse et, finalement, d'inculture.

Sinon à chaque moment de toutes les périodes, du moins aux tournants des grandes époques, il conviendra donc d'accepter d'entreprendre la critique de l'époque écoulée et des formes historiques héritées d'elle. Car, vis-à-vis du développement, vis-à-vis de ce qui, n'étant pas encore, aspire à devenir, ces formes historiques font figure de frein ou de bouchon. Il ne faut pas mettre du vin nouveau dans de vieilles outres ; il faut laisser les morts enterrer les morts.

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que les formes anciennes soient périmées par le seul fait qu'elles viennent du passé. Il y a, dans le développement chrétien, une continuité qui s'oppose à de telles substitutions automatiques, à de telles successions mécaniques de formes. Au début de son Essai sur la mission de saint Benoît, Newman montre que l'enseignement chrétien a passé par trois périodes : l'antiquité, le moyen âge, et les temps modernes. A chacune, dit-il, répond un grand ordre religieux et la personnalité même de son fondateur : saint Benoît, spécialement doué du caractère poétique, saint Dominique, du caractère scientifique, saint Ignace du caractère pratique. Ces trois ordres reproduisent un peu les étapes successives qu'un homme parcourt dans son

développement : enfant, il vit surtout par l'imagination, la faculté de poésie ; homme fait il se livre à la logique et au raisonnement ; il finit par l'expérience... Mais il ne faut pas oublier ce que Newman ajoute et dont nous devons faire ici notre profit : « Jamais l'Église catholique, dit-il, ne perd ce qu'elle a une fois possédé... Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais les a accumulées et, suivant l'expression, elle tire de son trésor du neuf ou du vieux. Dominique ne lui a pas fait perdre Benoît, et elle les possède encore tous les deux, tout en devenant la mère d'Ignace » (1). On se tromperait lourdement si on interprétait notre exposé comme un appel au changement pour le changement et une relativisation de la vie de l'Église dans une succession de formes historiques toutes transitoires. Le développement, qui est la loi de cette vie, comporte respect des formes acquises et du passé, fidélité, enracinement et continuité. Mais il comporte aussi mouvement, croissance, adaptation, et c'est ce point de vue que notre thème nous amène à marquer plus spécialement.

Le misonéisme n'a aucune chance de représenter, par lui-même, plus de vérité que le parti pris d'innover. Mais il est une réaction naturelle et qui semble d'autant plus justifiée dans l'ordre religieux que celui-ci a essentiellement un statut de tradition et que la « nouveauté » y est synonyme d'erreur. La question est de savoir si la tradition ne représente qu'un fixisme, et non pas aussi un développement... Ce n'est pas rendre justice à tous les aspects de la tradition que de voir exclusivement celui de l'immobilité et de l'inertie. Quant saint Jérôme fit une nouvelle traduction de la Bible, on l'accusa de troubler la paix de l'Église et d'ébranler les fondements de la foi...

(1) Art. paru dans l'*Atlantis*, janv. 1858 ; tard. française dans *Saints d'autrefois*. Paris, 1908 : cfr p. 223 s. Le texte cité infra est à la page 227.

A chaque génération, ceux qui ont réalisé quelque chose et qui sont en possession ont tendance à vouloir imposer leur vue des choses à ceux qui n'apportent à la vie que leurs forces fraîches et leurs aspirations. Quels sont les parents qui n'ont pas connu la tentation d'imposer à leurs enfants le régime qu'eux-mêmes ont observé : leurs heures de sortie, leurs lectures, leurs divertissements, leur manière de sentir et de s'exprimer ? Tout ce dont précisément, la génération montante prétend s'affranchir et faire par elle-même, selon ses idées, l'expérience et la création. La révolte des enfants contre les parents est un thème de la vie avant d'être un thème de la littérature et du théâtre (1). Un régime plus ou moins gérontocratique ne peut qu'accentuer la difficulté. Il y a un âge auquel il est très rare qu'on puisse penser vraiment les problèmes d'une situation nouvelle, même si on en a la volonté. Nous nous en sommes rendu compte en 1940... On a dit, avec trop de hâte et de légèreté que, comme les États Majors sont toujours en retard d'une guerre, l'Église était toujours en retard d'une révolution (2). Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet et peut-être, pour une part, doit-il en effet en être ainsi. Mais, pour la part qui reste, il nous appartient de montrer qu'il y a là, contre l'Église, une suspicion injuste.

Ici encore, le succès représente une tentation redoutable. Les époques, les formes qui ont trop bien réussi risquent de vouloir exercer, au titre de leur valeur classique et de leur succès même, une sorte d'hégémonie perpétuelle sur les générations suivantes. C'est l'histoire de la chrétienté

(1) Marc-Aurèle limite étroitement les possibilités des combats de gladiateurs ; son fils Commode rêve de devenir gladiateur. Hitler, fils de petits fonctionnaires, s'est en grande partie construit en réaction contre le petit bourgeois fonctionnaire que son père avait été et qu'il ne voulait pas devenir. La vie est pleine de faits de ce genre ...

(2) G. Mounin, dans *Esprit*, août-sept. 1946, p. 216.

médiévale, celle de la scolastique, celle du Grand siècle en France. Pour une grande part, la révolte du monde moderne contre l'Église est précisément une révolte contre la trop grande réussite de certaines formes dont on a voulu imposer l'autorité. Le règne de Salomon, en Israël, avait été, lui aussi trop chèrement payé, d'ailleurs, par un poids tel d'obligations et de corvées qu'il fut suivi par la révolte et le schisme des tribus du Nord...

Le développement et ce qu'il comporte de recherche et de création de formes nouvelles, adaptées à des situations également nouvelles, ne doit pas être arrêté par un attachement excessif ou servile à des formes soumises à la relativité des réalisations historiques.

Yves M.-J. Congar, O. P.

LIVRES ANNONCÉS

J. M. de Buck, *Pourquoi vous résigner aux échecs scolaires* ? Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-16, 216 p. — Abbé René Bethléem, *Catéchisme de l'Éducation*. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 512 p. — R. P. Gasnier O. P., *La grâce de ma confirmation*. Ibid., 1947 ; in-12, 168 p. — Robert Rouquette. *Texte des Martyrs de la Nouvelle France* (Coll. La Sphère et la Croix). Paris, Éd. du Seuil, 1947 ; in-12, 124 p. — Raoul Plus S. J., *J.-M. Moyé des Missions étrangères, fondateur des Sœurs de la Providence*. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, in-8, 170 p. — H. Carpay S. J., *L'Action catholique*. Essai de justification historique et de précision doctrinale. Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 72 p. — Donald Attwater, « *In the beginning was the Word* ». A Plea for English Words in the Worship of the Roman Church (Reproduit d'après la *Dublin Review*). Londres, Dickinson, 1944 ; in-12, 16 p., — *Of Cleaving on God* (*De adhaerendo Deo*) attributed to Saint Albert the Great. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 60 p., 2 / — *Ordo divini Officii et Missae pro Anno Domini* 1948. Turin, Berruti, 1947 ; in-16, 208 p.

Le Christ et le Temps.

« *Le Christ et le Temps. La conception du temps et de l'histoire dans le christianisme primitif,* » tel est le titre complet de l'ouvrage de M. O. Cullmann dont nous voudrions ici parler (1). Il constitue une des plus importantes publications que nous ait donnée en ces derniers temps la théologie protestante suisse de langue allemande. Ses implications ecclésiologiques sont nettes, et de nature à stimuler la réflexion.

M. Lavelle a dit que « le problème du temps est l'objet permanent et peut-être l'objet unique de notre réflexion » (2). Cela ne vaut-il pas aussi, en un certain sens, pour le théologien qui est en contact constant avec les Écritures ? En elles le temps apparaît dans un relief tout particulier, en tant qu'il est le lieu de tous les mirages et de toutes les choses inachevées, l'intervalle qui sépare le désir de la possession, le véhicule de l'éternité. Il est vrai qu'en parlant ainsi, nous dépassons déjà les intentions de M. Cullmann, qui nous demande de penser autant que possible « unphilosophisch » *sans philosophie* au sujet du temps et de l'éternité (p. 55).

Pour la philosophie intellectualiste à la recherche de l'éternel, soustraite au changement, le temps est négligeable :

---

(1) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zurich, 1946, 224 p. La traduction française en a paru chez Delachaux et Niestlé, sous le titre *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif.* (1947, 182 p.).

(2) *Le Moi et son Destin*, p. 179.

elle n'y voit qu'un obstacle. C'est l'erreur inhérente aux différents systèmes gnostiques, dans lesquels, par la méconnaissance de la valeur du présent, le réalisme biblique se trouve très affaibli. « Or, affirme M. Cullmann, toute théologie chrétienne est essentiellement histoire biblique » (p. 19). Il considère le déroulement historique comme le fondement même de la révélation divine et non pas seulement comme son cadre extérieur. Sa valeur propre est essentiellement théologique et, par la conscience qu'en prend le christianisme, celui-ci se distingue nettement de tout gnosticisme. La mystique extra-temporelle de la pensée hellénique ne connaît pas de *telos* historique. Sa conception « cyclique » du temps contient une tendance à délivrer du temps, à chercher un « au-delà ». Le gnosticisme, imbu d'hellénisme, a tout naturellement méconnu l'Ancien Testament et sa conception rectiligne très prononcée de l'action divine dans l'histoire. Hérésie contre le réel, il conduit au docétisme (dans le sens le plus large du mot) et amène à rejeter l'Attente finale (p. 47 s.). Quant à ce dernier point, notons tout de suite que l'A., pour réagir contre un eschatologisme exagéré de certaines écoles protestantes, n'ira pas jusqu'à dire que l'attitude de l'attente fut ce qu'il y eut de plus caractéristique chez les premiers chrétiens. A la différence des justes de l'Ancienne Alliance, ils n'attendaient plus uniquement les choses à venir, mais vivaient d'un fait déjà accompli qui est « centre » de tous les siècles, que marque la Croix. Cullmann demande à concevoir ici le temps tout « naïvement » comme une ligne droite, comprenant le temps avant la création aussi bien qu'après la parousie. Notre histoire est simplement un morceau limité dans la longue ligne de l'éternité. La conception chrétienne du temps ne connaîtrait donc pas la distinction qualitative des dualismes « temps-éternité » ou « ici-bas et au-delà ». Son dualisme serait purement

chronologique, c'est-à-dire qu'elle distingue seulement entre *avant* et *après* l'événement central, réalisé une fois pour toutes (ἐφάπαξ) et par lequel le temps infini a été récapitulé et maîtrisé. Par son œuvre rédemptrice, Jésus-Christ est devenu le *Kyrios* vers qui tout converge. Les termes scripturaires *καίρος* et *ἄιων*, dit l'A., sont toujours à prendre dans le sens de temps de successivité rectiligne. Ici tout se révèle *sub specie Christi*. Les premières confessions de foi ne séparaient pas avec autant d'explicitation, comme dans le *Credo* ultérieur, les œuvres des trois personnes divines (création, rédemption, régénération), mais voyaient tout cela plus intimement et directement en fonction de l'unique Médiateur (p. 97 s.). Donc, christocentrisme le plus rigoureux. Il est réjouissant de retrouver chez les théologiens protestants récents ce souci fondamental commun de mettre le Christ et son œuvre de salut résolument au centre de leur pensée. Très remarquable est sous ce rapport la façon dont le professeur Barth, en abandonnant même certaines positions de Calvin et en faisant aussi des observations intéressantes au sujet du *decretum absolutum* des scolastiques, vient de repenser toute le doctrine de la prédestination en fonction du « Centre » (1). Toutefois Barth ne sera pas d'accord avec son collègue pour ce qui concerne son idée du temps et de l'éternité. L'idée que M. Cullmann s'en fait doit lui sembler sans doute trop simpliste. Ce que Barth écrit sur l'éternité de Dieu et sa Gloire (2) est bien différent, et si Cullmann y voit un dernier reste de réflexion philosophique (p. 52), n'est-ce pas parce que lui-même pense en cette matière

---

(1) *Kirchliche Dogmatik* II, 2. *Gottes Gnadenwahl*, p. 1-498. On dirait que ce qu'il y a de vraiment substantiel dans ces pages tire son inspiration d'un long et profond texte de saint Athanase (*Or. II contra Arianos*, cap. 75-77), cité aux pages 116-117.

(2) *O. c.* II, 1. *Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit*, p. 685-764.

purement *more geometrico*, en prenant un aspect de la conception néo-testamentaire et antique pour la totalité? Cullmann se refuse à dire comme Barth qu'avec le Christ ait commencé un « nouveau temps »; il ne s'agirait pour lui que d'une nouvelle *division du temps* (p. 80).

M. Cullmann apprécie fort S. Irénée, qui, combattant le gnosticisme, a pu le faire justement avec tant d'aplomb parce que le sens du temporel était très aigu chez lui, averti qu'il était aussi du danger d'évasion inhérent à la pensée abstraite. L'évêque de Lyon serait même allé trop loin dans son idée linéaire du temps ; sa conception progressiste du déroulement historique ne tiendrait pas suffisamment compte de la rupture du péché et du caractère propre de la période entre la Résurrection et la Parousie (p. 49). Or il est évident que M. Cullmann a eu cette impression parce qu'il attribue à S. Irénée une conception linéaire du temps aussi « naïve » que la sienne propre, tandis que dans la théologie de la « récapitulation » de l'évêque lyonnais la *Christuslinie* ne porte aucunement ce caractère mathématique de points juxtaposés qu'on trouve si minutieusement analysé dans *Christus und die Zeit*. Il est vrai que pour S. Irénée comme pour la chrétienté de toutes les époques, le déroulement de l'économie divine se laisse le plus simplement représenter par une ligne droite. Mais cela ne veut pas dire que cette représentation épuisait pour eux tout le contenu de l'idée du temps, comme c'est le cas ici. M. Cullmann ne veut pas que le « fait du Centre » soit compris « métaphysiquement » (p. 79). S. Irénée ne connaît nullement cet isolement de l'œuvre du Christ comme un point « une fois pour toutes » sur la ligne du temps. Bien au contraire, sa doctrine si scripturaire de la Récapitulation veut dire que cette œuvre a fait réellement « corps » avec le temps, donnant au déroulement de l'histoire une signification de suprême importance et « ontologique »,

doctrine qui fait bien plus justice à l'intention de M. Cullmann que la lettre de son livre. Car selon cette lettre le temps est conçu comme une réalité statique (comme chez les philosophes) ; la conception « forensique » protestante ne permet pas une compréhension profonde du *fieri* historique *in Christo*. Le nom de « Corps du Christ » pour la communauté sortie de l'« événement du Centre » n'est alors pas beaucoup plus qu'une dénomination extrinsèque. Cette communauté comme lieu de la présence du Saint-Esprit, dont il est fréquemment question dans ces pages, devient dans ce cas une entité tout à fait problématique.

Cela apparaît encore sous un autre aspect. Pour S. Irénée et pour tout l'âge patristique il est clair que la victoire du Christ sur Satan est radicalement entière, mais que l'Écriture parle aussi d'une sujétion totale des « puissances et dominations » pour la seule fin des temps. Comment l'auteur peut-il s'appuyer sur Phil. 2, 6 s. pour opposer à S. Irénée que cette sujétion est déjà faite et n'attend plus d'accomplissement final (p. 49) ? Il serait peut-être utile de distinguer ici entre le « fait » du Christ, lequel est ἐφάπαξ (ce que l'A. compare ailleurs si justement à la « bataille décisive », qui mène finalement au *Victory Day* — p. 127) et l' « œuvre » du Christ, laquelle, tirant sa substance du « fait » et faisant corps avec lui, devient de l' « histoire », une réalité victorieuse, l'Église. Le *compati*, le *consepulti* et le *conglorificari* de S. Paul (Rom. 6 et 8) implique la participation intime et réelle à cette grande lutte qui a été engagée depuis la brèche faite par le triomphe de la Croix. Réduire, par crainte d'une *mystische Misdeutung* (p. 194), cette participation à une espèce d'action à distance par l'acte de foi qui réalise l'« application » de l'œuvre rédemptrice aux individus (p. 195), c'est entièrement méconnaître la véritable nature de l'Église « militante ». A ce point, que tout ce qu'on pourra dire de beau

et d'intéressant sur l'*Ekklesia,* comme aux pages 136-137 par exemple, perdra sa substance et ne sera qu'une résonnance vide de sens (1).

Dans l'Église, après la « bataille décisive » et en vertu de celle-ci, le combat contre le mal et les puissances adverses continue. Le Chef y lutte en union avec ses membres. Depuis Jean-Baptiste, le royaume des cieux souffre violence (Origène et d'autres écrivains anciens croyaient qu'il s'agissait ici de demeures célestes occupées injustement par les ennemis spirituels) et les violents s'en emparent. La royauté du Christ est déjà réelle, mais ce n'est pas encore une pleine actualité ; elle n'est pas encore manifestée et reste cachée jusqu'à l'accomplissement final.

L'idée du « combat », si elle n'est pas tout à fait absente de ce livre, reste ici assez platonique. Il est caractéristique que M. Cullmann interprète les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13,1 comme les puissances ténébreuses déjà soumises qui dirigeraient l'État conformément à la volonté du Kyrios ; — sauf, ajoute-t-on, quelques soubresauts provenant de leur vieille nature indisciplinée (2). Pourtant à la page

(1) Le verbe *être* perd tout son sens dans une phrase comme celle-ci : « Par le Saint-Esprit et dans la foi à l'œuvre accomplie par le Christ, l'homme *est* déjà aujourd'hui ce qu'il *sera* seulement dans l'avenir ; il est déjà affranchi du péché, déjà saint, ce qu'il ne sera, en réalité, que dans l'avenir » (p. 65 ; trad. fr. p. 53). Citons encore deux endroits où on parle du rôle de la foi : « La participation à un événement temporel du *passé*, si ce passé garde réellement toute sa valeur, ne peut reposer que sur la *foi* à la valeur salutaire de ces événements passés » (p. 194-195 ; trad. p. 157). « Selon le Nouveau Testament, croire c'est être convaincu que cette histoire tout entière se déroule *pour moi*, que le Christ est mort *pour moi* sur la croix ; que cet événement est, pour moi aussi, l'événement central » (p. 195 ; trad. p. 158).

(2) « Elles peuvent, néanmoins, s'affranchir par moment de leur chaîne et manifester alors leur caractère démoniaque » (p. 179 ; trad. p. 145). Par leur fonction imposée dans le *Regnum Christi*, elles auraient été ennoblies jusqu'à la suprême dignité (*ibid.*). Et p. 174 : « Par leur soumission au Christ les puissances invisibles ont, au contraire, perdu leur caractère mauvais » (trad. p. 141).

174 on lit que les puissances sont soumises, mais pas encore complètement vaincues. Nous dirions plutôt avec S. Irénée qu'elles sont vaincues, mais non encore réduites à une soumission définitive. La différence est là ; elle exclut l'idée de la « mise en service » telle qu'on la trouve ici. Ainsi que M. Cullmann lui en fait grief, Irénée se refuse de voir dans les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13, 1 les puissances angéliques ou les « princes invisibles » (*Adv. haer.* V. 24, 1). Probablement ce n'est pas seulement par crainte de dualisme gnostique (p. 174), mais parce qu'il voyait d'un œil autrement optimiste le rôle actuel fort réduit des « esprits mauvais répandus dans l'air ». On pourrait cependant admettre que dans ce texte de *Rom.* 13, 1 il s'agit d'anges, vrais « ministres » de Dieu, avec lesquels l'ordre de la Loi, le pédagogue jusqu'au temps marqué, semble avoir quelque rapport spécial. Ils protègent l'Église et *luttent* avec elle. On est heureux de voir que l'angélologie prend chez M. Cullmann une place si importante, bien que défectueuse à notre point de vue puisqu'elle ne tient pas compte de ces « esprits ministrants », dont la volonté est restée en complète conformité avec Dieu. N'est-il pas clair que les *λειτουργικά πνευματά* de *Hébr.* I, 14 ne se rapportent aucunement aux « ennemis » du verset du psaume précité à cet endroit, mais aux anges du verset 13, dont la dignité sert l'auteur de l'épître comme terme de comparaison avec celle du Christ, qui les dépasse tous, lui étant le Fils de Dieu (1). Avec E. Brunner, qu'on critique aussi au cours de ces pages, nous croyons donc qu'il ne s'agit pas d'une « mise en service » de puissances ennemies par le Christ, bien que, certes, elles tombent par ailleurs également sous ce pouvoir divin qui peut faire tourner en instruments

(1) Cfr p. 181-182 (trad. p. 147). L'interprétation traditionnelle, à laquelle nous nous tenons, est aussi celle d'Edouard Thurneysen dans *Die Lehre von der Seelsorge*, Zollikon, 1946, p. 300.

pour le bien les obstacles venant du mal. Brunner nous semble mieux entrevoir la complexité de la nature « christologique » de l'État. Pour Cullmann « l' État et l'Église appartiennent tous deux au *Regnum Christi*, cependant non pas de la même façon, puisque seule l'Église le sait, alors que l'État, pour autant qu'il est un État païen, l'ignore » (p. 181). Il n'y aurait pas d'autre distinction à faire ; l'État comme tel se trouverait déjà intégré dans la divine *τάξις* par le fait de la victoire du Christ. Cette façon de voir mène Cullmann à conclure sans grande nuance que l'Église doit se subordonner à l'État (1), car l'Église est dans l'État, englobée par l'État (2). Nous craignons que la conception cullmannienne « forensique » de la Royauté du Christ sur toutes choses n'implique un nivellement des valeurs, au détriment de l'Église ; elle subirait par là une sécularisation qui ne ferait point justice à sa vraie nature humano-divine. M. Cullmann donne consciemment à l'État un fondement christologique, qui ne diffère pas de celui de l'Église. La relation « dialectique » entre l'État et l'Église est ici entièrement dissoute.

Nous touchons ici à ce que la thèse de M. Cullmann a selon nous d'incomplet. C'est dans la logique de cette thèse que le rôle de l'Église est considéré comme étant de caractère essentiellement *extrinsèque*, consistant en l'« évangélisation » : annoncer au monde le pardon et lui rappeler qu'il appartient à Celui qui est devenu le Kyrios de toutes choses. Nous sommes loin ici de l'antique théologie sacramentelle de la *Mater Ecclesia* qui enfante réellement les hommes à une vie toute nouvelle. Ce que l'A. dit sur l'importance de la prédication « missionnaire » pour le « temps de l'Église »

---

(1) Cfr p. 185 (tr. p. 149). Cependant il est dit ici : « l'État païen, quand il demeure dans ses limites ». Or, qui sera le juge de ces limites ?

(2) Cela est graphiquement représenté à la page 166 (134) par deux cercles concentriques dont le centre est formé par le Christ.

(p. 139-147) est certainement tout-à-fait lumineux. Toutefois cela ne devra pas faire perdre de vue que le mandat missionnaire du Christ (*Mt.*, 28, 19) n'implique pas seulement une annonce de la souveraineté du Seigneur (« allez et enseigner toutes les nations »), mais aussi son complément inséparable, le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » ; et qu'en vertu de cette dernière mission et faculté l'Église peut proposer avec insistance à ses enfants ce que par rapport au monde elle ne peut que proclamer, avec insistance aussi, mais sans exigence concrète : « et leur apprenant *à garder tout ce que je vous ai commandé* ». Seul l'homme intérieurement renouvelé par et dans le *mystère* de l'Église peut, en fait, répondre à cet idéal. En lui la victoire du Christ sur le péché et les puissances du mal s'opère et devient efficace. Il ne s'agit pas seulement d'un mandat de prédication en vue de la conversion, mais encore d'un autre mandat, très impérieux lui aussi, *en vertu* de cette conversion, laquelle est une vraie *régénération* par la baptême. Ne peut-on pas dire que la prédication protestante a pratiquement un caractère avant tout pré-baptismal, restant de fait avec son message du pardon et de la réconciliation dans le stade du catéchuménat ? Cela nous semble ressortir des considérations de M. Cullmann, particulièrement au sujet du rôle missionnaire de l'Église. La thèse sur l'absence de différence qualitative entre le temps et l'éternité l'amène à enlever à l'Église son contenu propre, qui est aussi bien temporel que supra-temporel, gage de son *essentielle* sainteté, et qui fait d'elle qu'elle n'est pas du monde tout en étant dans le monde.

Il est significatif que M. Cullmann, en abordant la doctrine de la résurrection (p. 202 s.), pense exclusivement à la *perpétuation* de la vie de l'homme, par l'Esprit vivifiant. Et oubliant la distinction johannique entre « résur-

rection pour la vie » et « résurrection pour le jugement » (*Jo.* V, 29), il fait de l'Esprit non seulement le principe, mais même la matière du corps ressuscité (1). Or cela ne peut pas être vrai dans la « résurrection pour le jugement ». Et la « résurrection pour la vie » est en tout cas encore autre chose que perpétuité de vie par la « spiritualisation » du corps. Elle est union plus complète de l'homme dans son corps glorifié au Corps mystique, union déjà commencée dans le « temps de l'Église ». Car le Christ-Roi est aussi *Époux* de son Église. Sa souveraineté sur le monde s'intériorise ici dans l'*admirabile commercium* du Verbe fait chair et le peuple racheté, « deux en une chair » (*Éph.* V, 32). Faire donc de l'État et de l'Église des réalités essentiellement identiques, où seulement l'État ignore son appartenance au Seigneur-Kyrios, c'est rendre très petit et pratiquement inexistant le *μυστήριον μέγα* de l'épitre « ecclésiologique » par excellence de saint Paul.

Le souci particulier de M. Cullmann, comme nous l'avons déjà fait entendre, est de ramener un eschatologisme excessif au sens du temps présent. Le Christ n'est plus uniquement, comme pour le monde juif de l'Ancien Testament, Celui qui doit venir, mais Il est devenu « une fois pour toutes » le centre de l'histoire. Le chrétien se tourne vers ce milieu temporel comme le centre de gravité de tous les siècles. Il n'est pas exact, dit l'auteur, de prétendre sans restriction que le christianisme primitif avait une orientation eschatologique (p. 122). Sur ce point Jésus lui-même a rappelé ses disciples à l'ordre. Le « quand » de son retour n'est pas ce qui importe le plus, car Il *est*

---

(1) « *Un corps spirituel*, ce qui signifie que l'Esprit ne sera pas seulement son principe, mais encore sa substance » (*sein Stoff*, p. 215 ; tr. 174). Cela se trouverait exprimé dans *I Cor.* XV, 35 s. Il n'y a pas de doute que le théologien bâlois fait cette fois de la « métaphysique » et de la mauvaise, encore, car les paroles citées impliquent nécessairement la désincarnation du corps glorieux.

déjà venu et l'Esprit a été donné. L'avenir ne fera qu'accomplir ce qui s'est déjà produit. Le *telos* de l'histoire du salut est Jésus-Christ déjà venu parmi nous. Il n'est donc point permis de rendre insignifiant le rôle de temps au profit de l'attente de la Parousie. C'est ici que vient l'image — hélas, comme nous l'avons vu, affaiblie dans son application — de la « bataille décisive ». Celle-ci livrée, le présent, qui doit nous conduire au *Victory Day*, ne peut pas être négligé et l'on ne peut non plus le sauter à pieds joints. Il doit se nourrir de l'événement central, qui étend son efficacité à toutes les phases de l'histoire.

Selon M. Cullmann le catholicisme tomberait dans un autre excès en faisant du temps de l'Église une valeur trop peu relative, sans s'orienter suffisamment et sans cesse au fait du Centre. Ce qui devrait se faire par la soumission de la tradition à l'Écriture (1). C'est la présence même de l'Église qui devient ici le centre, au détriment de l'*ἐφάπαξ* de l'événement central du Christ. Tout y est « présent » et ce serait en un certain sens la position contraire à celle de Kierkegaard, selon qui par la foi on remonte le cours des siècles pour devenir contemporain du Christ. Le temps réel, où chaque minute devra être prise au sérieux, y serait plus ou moins dévalorisé dans sa réalité.

Ce qu'il en est de ce reproche apparaîtra mieux en nous arrêtant en même temps à ce que M. Cullmann dit de l'*ἐφάπαξ* de l'apostolat des Douze (p. 151 s.). Le témoignage proprement dit des apôtres, qui ont vu le Seigneur,

(1) D'ailleurs non seulement, le passé, mais aussi l'avenir serait dans le catholicisme trop actualisé (*vergegenwärtigt*). Toutefois la note de la page 129 (trad. p. 104), qui doit servir de preuve, contient une erreur. Le décret en question du Saint Office ne met nullement en doute le retour visible du Christ à la fin des temps. Il déclare seulement qu'on ne peut pas enseigner prudemment (*tuto doceri non posse*) qu'avant le jugement final, le Christ règnera encore visiblement sur la terre pendant une certaine période (cfr A. A. S. 1944, vol. XXXV, Nº 6, p. 212).

ne peut se répéter. Le fondement ne se pose qu'une fois pour toutes. Le fait que l'ancienne Église fixa le canon du Nouveau Testament contenant le témoignage apostolique serait un signe qu'elle a bien compris l'unicité et la non-itérabilité de l'apostolat primitif. *Mt.* XVI, 18 ne peut donc pas être la justification biblique de la papauté. Cette parole est adressée à Pierre, mais seulement à lui, comme le fondement de l'Église, lequel ne se laisse plus poser une autre fois. — Disons ici que la théologie catholique n'ignore pas le caractère vraiment unique des Douze ; elle les distingue de leurs successeurs principalement par ces trois points : 1° Ils ont vu le Seigneur ; 2° Ils ont reçu immédiatement de Lui leur mission ; 3° Leur pouvoir apostolique était universel. Mais s'ils sont véritablement avec les prophètes le fondement de l'Église (cfr *Éph.* 2,20 — texte auquel se refère M. Cullmann), il ne faut pas oublier qu'ils le sont d'une autre façon que le Christ, qui lui aussi est appelé « fondement », mais — et en cela Il est absolument unique — fondement *irremplaçable* (1 *Cor.* III, 11). La conjonction « apôtres *et* prophètes » indique déjà que les apôtres ne sont pas un « point historique », un centre, comme l'est le Christ. La Christ est leur « pierre angulaire » (*ibid.*), mais eux, ils s'étendent dans les dimensions de l'espace et du temps. S'ils sont fondement, il ne sont pas aussi pierre angulaire ; ils sont le point de départ d'une ligne, qui est la base temporelle de l'Église *in via*. Leur *ἐφάπαξ* est donc d'une autre teneur que celui du Seigneur. Le témoignage apostolique est essentiellement lié à la succession des époques et des générations, tandis que le Christ, devenu le Maître de tous les siècles, est toujours là pour soutenir ce témoignage par son assistance qui, selon sa promesse, ne manquera jamais. Par la succession de l'apostolat dans l'épiscopat — de Pierre et des autres Apôtres — chaque instant du temps repose sur un fondement visible,

lequel à son tour, avec tout l'édifice « bien ordonné » (*Éph.* II, 21) qu'il soutient, est soutenu par Celui qui est « tout en tous » (*Col.* III, 11).

Nous constatons ici que, paradoxalement, la position protestante dans sa négation de la succession apostolique, implique un affaiblissement du christocentrisme chrétien. Mettre le présent non pas uniquement en rapport avec le Christ, qui reste toujours une « présence réelle » dans l'Église, mais encore avec un autre fondement, Pierre et ses collègues (1), dont l'ἐφάπαξ comme tel ne saurait pas dépasser le passé (comme le « fait » du Christ), c'est « décentraliser » la vie de l'Église et briser son orientation unique. D'ailleurs on oublie trop dans ce livre que la ligne passé-présent-avenir n'est qu'une fiction de l'esprit, qu'il faut nécessairement épurer de ses éléments spatiaux. En réalité c'est le présent seul qui existe et qui dans l'Église devient une communion avec le Christ, incluant toute la fécondité du passé dans la *communio sanctorum*. Et cela en vertu de la Résurrection du Seigneur, laquelle est avant tout la libération de ce passé par la descente aux limbes, ramenant tout à l'unité dans son Corps.

Si la théologie catholique aime à voir dans l'Église le prolongement de l'Incarnation, il faudrait ici également se mettre en garde contre une conception trop linéaire, comme si son passé faisait longue queue derrière son présent. En réalité tout ce qui est Église — l'Église militante, souffrante et triomphante — est simultanéité présente, qui, à chaque instant de la durée, ne cesse de jaillir du Christ. Les générations passées des élus ne font pas cortège derrière la communauté chrétienne d'aujourd'hui, mais

---

(1) *Mt.* XVI, 18 exprime nettement pour M. Cullmann le primat de saint Pierre. De même pour Wilhelm Vischer (cfr *Die Evangelische Gemeindeordnung*, Zollikon, 1946, p. 18). C'est le bien-fondé de la succession qui leur échappe.

c'est l'Église terrestre plutôt qui, bien que modestement encore, se joint à la grande assemblée réunie autour de l'Agneau. L' « avenir » non plus ne doit pas être conçu comme une simple projection spatiale en avant. L' « eschaton » n'est pas un dernier point sur une ligne, mais une révélation finale de ce qui était resté caché « avec le Christ en Dieu » (*Col.* III, 3).

L' « instant » de l'Église n'est donc pas une position sur la ligne du temps ; il est primitif et immédiat tandis que le temps est dérivé et construit. Il récapitule le « mauvais infini » du temps à travers quoi il semblait que l'humanité ne cessât de s'éparpiller et de se rompre. On peut dire que, pour l'Église, rien n'existe en dehors de l'instant, bien que tout n'ait pas encore été révélé. Cet instant est donc une pointe d'une extrême acuité par laquelle nous obtenons chaque fois un contact nouveau avec la Vérité qui délivre. L'angoisse d'une « chute dans le temps » (le *Hineingeworfensein*, qu'a découvert la philosophie existentialiste) se résoud ici dans la paix « qui surpasse toute intelligence » (*Phil.* IV, 7). *Hébr.* III, 13-15 fait comprendre assez bien cette « dialectique » du temps et de l'éternité dans la vie de l'Église : « Exhortez-vous les uns les autres chaque jour, tant que dure ce temps appelé *Aujourd'hui*, afin que personne d'entre vous ne s'endurcisse, séduit par le péché. Car nous sommes entrés en participation du Christ, pourvu que nous retenions fermement jusqu'à la fin ce commencement ». Le présent de l'Église ne doit pas trop être conçu par conséquent comme un point sur une ligne, se référant sans cesse à d'autres points, à gauche et à droite, comme ici dans le graphique de la page 71, où d'ailleurs cette représentation a son utilité pour illustrer la situation chrétienne par opposition à l'attitude exclusivement « attentiste » des juifs. La véritable nature de l'Église consiste dans le rassemblement de tous ces points. Le mystère

eucharistique est par excellence le centre où nous faisons mémoire « de tout ce qui a été fait pour nous : de la Croix, du Sépulcre, de la Résurrection après trois jours, de l'Ascension aux cieux, de la session à la droite du Père, de la seconde et glorieuse Parousie » (1). Le fait du Christ n'a pas interverti nos regards de l'avenir vers le passé. Passé et avenir ne sont plus désormais extérieurs au présent comme les extrémités d'une ligne par rapport au centre. Le chrétien dans l'Église a la conscience que tout est à lui et que lui est au Christ, qui est « le même hier et aujourd'hui et dans les siècles » (*Hébr.*, 13, 8). Ces paroles M. Cullmann les donne d'ailleurs comme devise à tout son livre. Mais nous croyons que, à l'encontre de son intention, sa conception du « temps de l'Église » enlève beaucoup de l'importance rédemptrice de « chaque minute écoulée » dans l'Église (p. 129), importance dont parle opportunément presque chaque page de l'ouvrage que nous avons dans les mains.

Il est curieux de constater qu'à la page 153 le « centre du temps » n'est plus le *fait* du Christ, mais l'*Écriture*, à laquelle le présent devrait se subordonner (la *Tradition* à la *Bible*) (2). C'est donc pratiquement remplacer la souveraineté actuelle du Kyrios par les Saints Livres, lesquels, il est vrai, traitent uniquement et divinement de Lui, mais ne sauraient jamais être mis sur le même pied que sa Présence et encore moins être mis à sa place. De la Révélation écrite l'Église peut dire : « Ta parole est une lampe pour mon pied et pour mon sentier une lumière » (ps, 119, 105). C'est-à-dire qu'il s'agit d'un rôle important et même indispensable, mais subordonné somme toute à la marche

(1) Liturgie de saint Jean Chrysostome.

(2) « Vis-à-vis du catholicisme, nous avons souligné le fait que, dans la foi des premiers chrétiens, le présent n'est estimé à sa juste valeur par rapport à l'histoire du salut que s'il est subordonné à l'événement temporel central, et, par conséquent, du point de vue de l'Église post-apostolique, à l'Écriture » (p. 153 ; trad. p. 123).

concrète de l'Église dont le principe est intérieur. La Bible est plutôt le « miroir », accompagnant l'Église dans sa marche en avant et reflétant sur son présent des rayons de lumière du Centre auquel ses yeux ne sont pas encore entièrement ouverts. L'Église s'y découvre soi-même dans sa grandeur et beauté. Jusqu'à ce qu'elle connaisse comme elle est connue dès à présent.

Faisant ainsi coïncider la Bible avec le Centre, la pensée de M. Cullmann sur le caractère concrètement historique de la *Heilslinie* perd à nouveau de sa vigueur. « Il n'y a pas de Christ ni de salut hors de la révélation biblique », lisions-nous ailleurs sous une plume protestante, à propos du passage sur les disciples d'Emmaüs (1). On oublie que les disciples n'avaient d'abord rien compris au vrai contenu des Écritures. Ce n'est que la présence du Christ qui les a éclairés. Ne faudrait-il pas dire plutôt : « Il n'y a pas de révélation biblique ni de salut hors du Christ » ? C'est dans l'Église qu'Il nous accompagne depuis sa Résurrection et qu'Il nous ouvre les yeux, surtout dans le « mystère du Centre », à la fraction du pain. Il est donc difficile de surestimer la signification du présent de l'Église, comme, selon M. Cullmann, ce serait le cas pour le catholicisme. Car dans ce présent se concrétisent constamment et « ontologiquement » tous les points de l'histoire du salut en une seule situation actuelle, dont le Christ est le fondement temporel et éternel.

Nous voulons arrêter ici nos réflexions sur *Christus und die Zeit*. Puissent-elles donner une idée du grand intérêt de l'ouvrage du professeur bâlois. Nous ne croyons pas avec lui que la conception du temps et de l'éternité dans le christianisme primitif soit une chose si facile à décrire. Mais d'autre part son livre nous a révélé que son thème mène au cœur même de la problématique protestante de tous les temps au sujet de l'Église.

D. TH. STROTMANN.

(1) *The Student World*, 1942, N° 2, p. 95.

The Ecumenical Review. [1]

Des revues s'occupant d'œcuménisme ont existé depuis le commencement du Mouvement de ce nom. La première en date, pour ne pas remonter jusqu'aux origines déjà lointaines de la *Revue internationale de Théologie,* devenue en 1911 la *Internationale Kirchliche Zeitschrift,* qui est loin d'être inconnue aux lecteurs d'*Irénikon,* — fut *The Student World* (1908) organe de la Fédération mondiale des étudiants chrétiens, elle même premier organisme international à portée œcuménique. D'autres périodiques suivirent et naquirent aux alentours des grandes dates œcuméniques (1910, 1925-27 etc.). Il était donc tout naturel que la formation du Conseil œcuménique des Églises, qui s'est faite en août dernier à Amsterdam et qui est un grand événement œcuménique, sans aucun doute, soit elle aussi, sinon surtout, l'occasion de la parution d'une nouvelle revue œcuménique. Annoncée depuis longtemps, les amis de l'œcuménisme l'attendaient avec impatience. Elle a paru à la veille de la conférence d'Amsterdam, mais au lieu du titre un peu pompeux de *Koinonia* qui était prévu, elle porte celui plus compréhensible au commun des mortels (en Amérique peut-être surtout...) de *Ecumenical Review.* Nous voulons saluer aussitôt, et encore en l'année « œcuménique » 1948, ce nouveau confrère, destiné à détenir le primat incontestable parmi ses congénères ; tout comme naguère, en 1934, nous souhaitions sans tarder la bienvenue à la revue *Œcumenica,* dont tout le monde

(1) Quarterly Published by the World Council of Churches. Editor W. A. Visser't Hooft. Associate-Editors: Nils Ehrenström, H. Paul Douglass, Stephen Neill. 17, Route de Malagnou, Genève. Prix : 10 fr. suisses.

œcuménique regrette encore la disparition après guerre. Nous le faisions alors, comme nous le faisons maintenant, dans la conviction que ce qui importe d'abord c'est le programme. En l'occurrence c'est le rédacteur en chef, le Dr. Visser't Hooft qui l'expose avec son habituelle maîtrise, quelque peu accompagné du Dr. Brilioth qui, dans son article *A New Beginning*, fait, pourrait-on dire, le point historique.

La *Ecumenical Review* se considère comme l'organe du Conseil œcuménique et plus encore, l'instrument littéraire apte à réaliser la chose, la *Res œcumenica*, si l'on veut, dont le Conseil n'est à présent que le point de départ : la Communauté (*Fellowship*, *Koinonia*) des *Églises*. Elle ne pourra se faire qu'au seul niveau digne de celles-ci, qui est la Vérité. La « conversation » qui se fera dans les pages de la nouvelle revue et qui en fera une espèce de conférence œcuménique permanente, aura pour but d'apprendre aux Églises non seulement beaucoup de choses les unes sur les autres, en leur permettant ainsi un échange de grâce, mais aussi de mieux connaître toutes sensemble leur commun Sauveur et Sa volonté pour Son Église, à l'aide de questions posées réciproquement au nom de ce Seigneur. La revue révèlera donc le vrai visage du Mouvement œcuménique avec, à la fois, sa faiblesse et sa force. Les faiblesses d'abord : la désharmonie et les contradictions internes, le manque de théologie également, puisque le Mouvement n'est pas encore un produit achevé, mais un chantier, un lieu de rencontre de théologiens ; on ne peut ni ne doit dès maintenant le juger théologiquement, ni non plus prévoir ce que sera la « théologie œucuménique » qu'on attend.

Quant à la force du Mouvement œcuménique, elle est d'abord dans son humilité dont la franche reconnaissance des faiblesses est la meilleure preuve ; ses membres ne sont pas des *Beati possidentes*, mais ceux « qui tendent les mains

pour recevoir de Dieu une connaissance plus entière de la vérité et une plus pleine manifestation de son Église » (p. 3).

Par conséquent les lecteurs ne chercheront pas dans la *Ecumenical Review* seulement des faits ou des idées (*Le Service œcuménique de Presse et d'Information* pourrait probablement y suffire), mais bien plus, une aventure spirituelle conduisant à des découvertes inattendues.

Ce programme que nous avons résumé le moins mal possible, est, on le voit, d'ordre plutôt phénoménologique, puisque la théologie œcuménique proprement dite n'est encore que dans le devenir. Un théologien catholique n'y trouvera, semble-t-il, rien à redire car pour lui aussi la théologie de l'Église peut être dite en devenir, — *Im Werden* comme l'a dit M.-D. Koster il y a une dizaine d'années, — jusqu'au jour de la parousie du Seigneur (ce que Koster ne dit pas) ; et parce que rien ne l'empêche de croire, et au contraire tout l'y invite, comme une récente *Note de Rédaction* d'*Irénikon* le suggérait, que la « phénoménologie » du Mouvement œucuménique sera riche en découvertes ; il espèrera avoir la joie de les faire dans les pages de la nouvelle revue ; ce sera là son caractère distinctif peut-être, aucune autre revue œcuménique ne nous ayant promis jusqu'ici pareille chose.

Nous regrettons de ne pas avoir fait de ces découvertes dans le présent fascicule, malgré l'attente du « miracle œcuménique » qui est communicative et devient presque obsédante sous la plume prophétique du Rédacteur en chef.

Le cahier est, en effet, presque entièrement consacré aux relations entre l'*Orient* : la Russie (articles de feu N. Berdiaeff et de Martin Wight, *Assistant Director of Studies in the Royal Institute of International Affairs* de Londres) et l'Asie (article de Bishop S. Neill) d'un côté, et l'*Occident*, de l'autre, dans lequel il faut distinguer l'Europe occidentale et l'Amérique (John C. Bennet,

professeur de théologie et d'éthique chrétienne à l'*Union Theological Seminary* de New York, traite des relations entre les deux continents). Ces thèmes ressortissent d'une façon très attendue, comme on le voit sans peine, à la quatrième commission d'études de la conférence d'Amsterdam.

Le seul article proprement théologique ou plutôt ecclésiologique est celui de Ernst Wolf, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Erlangen et rédacteur de *Evangelische Theologie.* Il est intitulé *Lost Unity* ? Y est soutenue la thèse que l'Église néo-testamentaire n'a pas connu d'unité de structure ou d'organisation, mais uniquement une de témoignage de la vérité. Cette thèse protestante, naguère classique, ne l'est plus maintenant et semble vieillie devant ce que le R. P. Braun O. P. a appelé le nouveau consensus théologique protestant (1). Celui-ci reconnaît à la primitive Église un caractère institutionnel lequel, tout en ne dépendant pas directement de la volonté de Jésus-Christ, ne lui serait pas contraire cependant. La revue reflète ici fidèlement, comme elle se le devait l'ecclésiologie du Conseil œcuménique, dans laquelle le côté institutionnel ne paraît pas intervenir pour beaucoup, ce qui expliquerait, soit dit en passant, le manque d' « affinité élective », qui, à notre sens, se manifeste toujours davantage entre le Conseil et le Mouvement œcuménique de *Foi et Constitution* dont l'institutionnel est un élément de base ; notons que ce Mouvement n'est pas représenté dans le premier numéro de la Revue, réserve faite de l'article du Dr. Brilioth, lequel en est, on le sait, le président.

Le fascicule se termine par une série de brèves études de personnalités marquantes, dans l'histoire de l'Union chrétienne. Une note historique se fait jour aussi dans

(1) Cfr *Ir.*, 1948, p. 229 suiv.

l'article *A New Beginning* plusieurs fois cité (1). Tout en attendant avec le Dr Visser't Hooft, beaucoup de nouveau de la part du Conseil œcuménique et de la *Ecumenical Review,* son auteur insiste sur l'importance de leur passé pour leur avenir si prometteur.

Enfin le cahier est clos par une bibliographie exclusivement d'actuallité œcuménique.

Le tout est très agréablement et élégamment présenté. Il faut, en terminant, féliciter le Comité de rédaction, lui souhaiter chrétiennement bonne chance, et entrer, à son exemple, dans l'attitude, très chrétienne aussi, d'attente. Mais pour un catholique cette attente ne dit pas « *Veni, Una Sancta* », elle dit « *veni, Domine Iesu*... et *Spiritus et Sponsa* (qui est l'*Una Sancta*) *dicunt* : *veni* ».

D. C. LIALINE.

(1) Je ne puis m'empêcher d'en citer ce passage : « Un exemple excellent (de l'intérêt que l'Église catholique commence à prendre aux activités œcuméniques) est *Irénikon*, la revue des bénédictins d'Amay qui réflète l'érudition ainsi que l'esprit charitable de leur vénérable Ordre » (p. 10).

LIVRES ANNONCÉS

Aux ÉDITIONS DE LA BONNE PRESSE, 5, rue Bayard, Paris :

MGR P. RICHAUD : *L'Église en face du monde moderne.* 1947 ; in-12, 128 p. — FRANCISQUE BARRAL : *Les questions sociales, qu'en pense l'Église ?* 1948 ; in-16, 104 p. — S. BROUSSALEUX A. A. : *L'Évangile de Marie.* 1947 ; in-12, 192 p. — Mgr GRENTE : *Le Baptême.* 1948 ; in-8, 32 p.

Aux PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 108, Bd Saint-Germain, Paris :

ALEXIS MOYSE : *Biologie et physico-chimie* (Biblioth. de philos. contemp.). 1948 ; in-8, 106 p., 240 fr. — Dr HENRI BON : *La mort et ses problèmes.* (Biblioth. de médecine catholique). 2e éd., 1947 ; in-8, XII-288 p., 180 fr.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — A Grottaferrata, le 25 août, décès de S. Exc. Mgr ANTONINO ARATA, assesseur de la S. Congrégation pour l'Église Orientale depuis avril 1941. Le Saint-Siège a désigné comme son successeur S. Exc. Mgr VALERIO VALERI. Le nouvel assesseur a été de 1927 à 1933 délégué apostolique en Égypte, Palestine, Arabie, Erythrée, Abyssinie, Transjordanie et Chypre. De 1933 à 1936 il fut nonce apostolique en Roumanie.

A la prison de Kiev est décédé, à l'âge de 72 ans, l'évêque ukrainien de Przemysl, S. Exc. Mgr JOSAPHAT KOCYLOVSKYJ, qui avait été arrêté le 19 septembre 1945. En UKRAINE OCCIDENTALE la DÉPORTATION de dirigeants catholiques, ecclésiastiques et laïcs, continue. En Ukraine subcarpathique les difficultés sont grandes également ; néanmoins il semble que les catholiques y jouissent encore pour le moment d'une certaine liberté d'action. Le Dr. GABRIEL KOSTELNIK, promoteur du passage des grecs-catholiques à l'Orthodoxie, a été récemment assassiné par des partisans.

En ROUMANIE, le 17 juillet, le CONCORDAT avec le Vatican, stipulé en 1929, a été dénoncé. La nouvelle loi sur les cultes menace la liberté religieuse de trois millions de catholiques (dont 1.750.000 de rite byzantin). Lors de son installation, le 6 juin dernier, et encore dans la suite, le patriarche orthodoxe Justinien à parlé de la nécessité pour la population catholique-byzantine d'entrer « au giron de l'Église-mère orthodoxe ». Un décret, entré en vigueur le 4 août, impose aux évêques et prêtres le serment

de loyauté envers la République roumaine et fait dépendre la nomination du clergé des autorités civiles. Les évêchés catholiques, jadis au nombre de treize, ont dû se réduire à cinq (trois pour les byzantins, deux pour les latins). Toute intervention religieuse de l'étranger est interdite. Le ministre des affaires étrangères devra donner l'approbation pour tous les dons ou subsides venant du dehors ou y allant. L'État peut destituer les ministres du culte en cas d'« attitude anti-démocratique » (1). Par l'étatisation des écoles, la jeunesse est très exposée aux influences néfastes des conceptions matérialistes, qui sont propagées également par des manuels uniformisés,

En BULGARIE, un décret de l'Assemblée Nationale du 3 août a ordonné la fermeture de toutes les ÉCOLES étrangères, soutenues par des gouvernements ou missions religieuses de l'étranger. Par cette mesure, neuf grands instituts catholiques, avec plus de 5.000 élèves de gymnase ou de lycée, devront fermer leurs portes (2).

L'Église russe en URSS. — La CONFÉRENCE INTERORTHODOXE de juillet dernier a réuni à Moscou les chefs des Églises russe, géorgienne, roumaine, bulgare et yougoslave, ainsi que des représentants d'Antioche (qui représentaient aussi le patriarcat d'Alexandrie) (3), de Pologne, d'Albanie et de Tchécoslovaquie. L'exarque Germanos de Thyatire (Église de Constantinople) et le métropolite Chrysostome de Philippe et de Néapolis (Grèce) ont seulement assisté aux fêtes jubilaires. La Conférence a pris quatre résolutions concernant a) le calendrier ecclésiasti-

---

(1) Le décret est publié dans la *Documentation catholique* du 26 septembre. Dans la suite, le 1er octobre, par un coup de force, pareil à celui de Galicie au printemps 1946, la fin de l'Église grecque-catholique de Roumanie a été proclamée. Nous aurons à y revenir.

(2) *SICO* 15 sept.

(3) Voir aussi ci-après p. 422 s.

que ; b) les ordres anglicans ; c) le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe ; d) le Vatican et l'Église orthodoxe. — Plus loin, à propos des relations interconfessionnelles, il sera question des trois dernières résolutions. Quant à la première, c'est par souci de l'unité que la Conférence a examiné aussi la question du calendrier, notamment pour ce qui concerne la date de la fête de Pâques. Celle-ci a été maintenue selon la table pascale d'Alexandrie. Dans la même résolution le clergé et les laïcs sont rappelés au devoir de se tenir au style de l'Église de l'endroit où ils habitent, car il s'agit d' « une des coutumes de cette Église dont l'observation est prescrite par les saints Canons au nom de l'unité et de la charité ».

Lors de leur arrivée, les prélats étrangers ont été également accueillis par des représentants du gouvernement. La presse soviétique y a donné quelque publicité. D'autre part, une certaine recrudescence de la propagande antireligieuse, dans la presse et par la radio est à signaler depuis le mois de juin. On rappelle que la liberté de conscience, garantie par le paragraphe 124 de la Constitution, ne signifie pas la neutralité envers la religion. Des plaintes sont émises sur les déficiences en matière d'éducation de la jeunesse. Le *Journal des Instituteurs* du 10 juin stigmatise les maîtres d'école « prisonniers des erreurs religieuses », qui assistent même parfois à des services religieux : « Nuisible nous paraît l'affirmation, qu'on rencontre encore à l'heure actuelle, selon laquelle l'indifférence envers la religion aurait déjà suffisamment pénétré dans les masses, de sorte qu'il serait mieux de ne pas en faire mention devant les enfants, de les laisser dans l'ignorance concernant les doctrines et les cultes de la religion : la religion se mourrait ainsi toute seule. Un tel point de vue nous désarme. Contre ces « théories » il faut lutter avec énergie ». Le « Journal de propagande et d'agitation du

Comité Central » *Culture et Vie*, de 30 juin, écrit que la majorité des jeunes ouvriers s'occupent de la production avec renoncement, mais qu'il y a une partie de la jeunesse, « qui se trouve encore sous l'influence de l'Église et est soumise aux superstitions et préjugés religieux » (1). On se plaint que « dans les dernières années n'a paru aucun livre qui mît à nu la nature antiscientifique et réactionnaire de la religion ». Dans son numéro du 11 juin, parlant du même sujet, ce journal dit : « L'idéologie religieuse, par nature fondamentalement antiscientifique, est à l'opposé de la conception communiste du pays des Soviets ». Le même numéro de *Culture et Vie* contient une violente critique sur un nouveau manuel d'histoire qui attacherait trop d'importance au rôle de l'Église dans l'histoire russe. L'auteur du livre, le professeur Tichomirov, aurait eu l'audace de faire remarquer que Boris et Gleb « ont été rangés par le clergé parmi les martyrs et saints » ; il parle aussi des princes comme des bâtisseurs d'églises et il expose en détails l'histoire du *raskol*. Le verdict est net : « Le manuel du professeur Tichomirov n'est pas marxiste ». La nouvelle attaque contre la religion a pris une forme plus ou moins officielle dans un article paru dans la *Pravda* du 29 juin, où il est dit que le Parti, non seulement ne peut pas rester neutre envers la religion, mais est obligé de faire de la propagande antireligieuse, « car toute religion est en contradiction avec la science ». C'est surtout à la campagne que la « propagande d'instruction scientifique » ne serait pas assez intense. La religion empêcherait le peuple de contribuer totalement à l'établissement définitif de l'ordre socialiste.

L'archevêque Photius d'Odessa et de Cherson, pendant son récent séjour à Paris, a dit dans un sermon, qu'à ODESSA

(1) Art. *Education de la jeunesse — la tâche importante des organisations du parti.*

22 églises sont en fonction, dont la cathédrale de l'Assomption. Près de la ville se trouve le couvent Saint-Michel avec 90 moniales. Deux autres monastères, de l'Assomption et de Saint-Théodose, sont mentionnés, mais sans nombre des moines. En tout 238 églises fonctionnent dans le district d'Odessa. Dans celui de Cherson 124, dont 6 dans la ville (avec la cathédrale du Saint-Esprit). Il y a encore d'autres paroisses, mais sans prêtres (1).

Bulgarie. — Fin septembre fut annoncée la démission de l'exarque STÉPHANE, chef de l'Église orthodoxe bulgare, « pour raisons de santé et d'organisation ecclésiastique ». Une crise grave aurait été provoquée par les décisions de la conférence de Moscou, avec lesquelles certains membres du Synode se seraient déclarés en désaccord. Parmi les successeurs possibles de l'exarque démissionnaire on cite le métropolite Cyrille de Plovdiv. Des divergences opposaient également Mgr Stéphane au gouvernement. Les autorités ecclésiastiques avaient défendu aux prêtres la participation à l'ASSEMBLÉE NATIONALE DU FRONT PATRIOTIQUE. Au début de juillet cette Assemblée exigea la suppression des organisations pour enfants. « L'éducation des enfants appartient exclusivement à l'État et aux organisations publiques ». La cessation des multiples pèlerinages au monastère de Rila fut demandée, car ils auraient un caractère politique. On peut s'attendre maintenant à une réorganisation ecclésiastique, tendant à donner à la religion « un contenu social approprié ».

Pologne. — Mgr Timothée de Bjalystok, présent à la Conférence de Moscou, a prié le patriarche Alexis d'accorder à l'Église orthodoxe polonaise l'AUTOCÉPHALIE,

(1) Cfr *Nouvelles Russes*, 9 juillet. Mgr Photius a quitté Paris le 24 juillet. Le 17 juillet il a eu un entretien de 45 minutes avec Mgr Beaussart. *Ibid.*, 23 juillet.

« en conformité avec les canons établis ». Depuis 1924 cette Église fut sous la juridiction du Patriarche œcuménique, après avoir rompu les liens avec l'Église russe au moment où la Pologne devint indépendante.

Roumanie. — Le nouveau patriarche Justinien (Marino) s'est engagé à RÉORGANISER l'Église roumaine « sur d'autres bases ». Il a annoncé la mise au point d'un programme de « sélection » des éléments propres à remplir une mission en conformité avec les temps nouveaux. Des cours de rééducation pour les moines et les religieuses viennent d'être organisés aux monastères de Varatec, Agapia et Neamțu, en Moldavie. Au programme figurent des exposés sur la doctrine marxiste-léniniste et la fonction de l'Église dans le régime communiste. Il sera en outre procédé à une révision de la littérature religieuse et du système des prêches.

Tchécoslovaquie. — Le siège épiscopal de l'Église orthodoxe à Prague a été élevé par le patriarche Alexis au rang de MÉTROPOLE. Le Patriarche œcuménique s'est adressé de nouveau au métropolite Eleuthère pour protester contre le passage de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie à la juridiction de Moscou.

Chypre. — Les 7, 8 et 9 avril, il fut procédé, à l'archevêché de Chypre, à l'ÉLECTION aux trois métropoles vacantes de Paphos, Kition et Cyrènes ; les métropolites de Pergame et de Sardes étaient venus de Constantinople pour compléter l'assemblée.

Constantinople. — Au sujet de la démission de S. S. le PATRIARCHE MAXIME nous tenons à reproduire ici la dernière communication officielle faite par *Ortodoksia* (janvier-mars), organe officiel du patriarcat œcuménique.

« Le 27 mars 1948. Sa Sainteté réunissait le Synode élargi, c'est-à-

dire tous les métropolites présents à Constantinople et les prévenait qu'en raison de la faiblesse persistante de sa santé et de la conscience qu'Elle avait de ses responsabilités, Elle se verrait peut-être obligée de déposer sa charge.

Ayant pris connaissance de la communication patriarcale, le Synode tout en espérant que l'Église ne serait pas privée de l'expérience et des hautes qualités du Patriarche, décida que s'Il devait un jour réaliser son projet de démission, conformément à des précédents, il recevrait instantanément le gouvernement de la métropole d'Éphèse.

Le 24 mai, le Patriarche s'est fixé à Halki au monastère de Saint-Georges.

École de Théologie de Halki. De passage dans l'île, le Président de la République Ismet Inonu a visité l'École Théologique du Patriarcat. Il y a été reçu, avec les honneurs dûs à son rang, par le Recteur, Mgr Chrysostome, métropolite de Néo-Césarée.

Expulsé de Roumanie, le protoprêtre K. Moraitakis, curé de l'église grecque de Bucarest et apocrisiaire du Patriarcat œcuménique près de l'Église de Roumanie, est arrivé à Constantinople.

Grèce. — La convocation d'une Assemblée extraordinaire de la hiérarchie de l'Église de Grèce a pour but d'étudier le projet de révision de la Constitution déposé par le gouvernement en ce qui concerne ses rapports avec l'Église. Nous aurons l'occasion d'y revenir. — Voir plus bas (sous « Relations interorthodoxes ») une échange de lettres entre le patriarche de Moscou et Mgr Damaskinos d'Athènes.

Relations interorthodoxes. — Sous le titre Éclaircissement canonique nécessaire, l'organe du Patriarcat d'Alexandrie *Pantainos* du 1 mai publie la Note suivante à propos de la Conférence interorthodoxe de Moscou :

C'est déjà à plusieurs reprises qu'on a dit et soutenu que l'actuel Patriarche (d'Alexandrie) ne reconnaît pas au Patriarcat œcuménique le droit d'être le seul dans l'Église orthodoxe à pouvoir convoquer

n'importe quel synode panorthodoxe, dans le but de discuter en commun et de trancher des questions ayant trait à la vie canonique de toutes les Saintes Églises comme à leur collaboration fraternelle et à ce qui se rapporte à leur unité.

C'est en particulier à l'occasion de l'invitation adressée par le Patriarche de Moscou, Alexis, à tous les chefs des Églises autocéphales dans le but de délibérer sur des questions ecclésiastiques d'intérêt général que ceci fut mis en avant.

A cette invitation le patriarcat œcuménique opposa, avant toute autre réponse, que seul le patriarche œcuménique a le droit de lancer semblables appels tandis que le patriarche d'Alexandrie manifesta qu'il n'acceptait pas l'invitation, non en raison de l'argument du patriarcat œcuménique, mais seulement parce que les conditions actuelles et l'insécurité mondiale ne permettaient pas une réunion synodique et surtout à Moscou.

Nous tenons à déclarer, en réponse aux rumeurs qui circulent, que, dans l'Église orthodoxe, les dits conciles sont convoqués par le patriarche œcuménique qui en prend l'initiative, en tant que *primus inter pares* parmi les patriarches. Ceci pourtant n'a pas lieu en vertu de quelque canon de l'Église, mais du fait d'une coutume en vigueur dans l'Église, depuis que les antiques patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, conquis par les Arabes, avaient perdu leur liberté d'action, alors qu'au contraire le patriarcat œcuménique jouissait d'une complète liberté et, protégé par les empereurs byzantins, se développait et agissait en toute indépendance, secourant même les patriarcats réduits en servitude.

Aujourd'hui, grâce à cet acquis, le patriarche œcuménique continue à avoir l'initiative dans les convocations ; chaque chef des Églises autocéphales qui désirerait que les Églises soient réunies pour une délibération commune, devrait s'adresser à Lui, afin qu'il procède lui-même à cette convocation. S'il arrivait pourtant que, pour une raison injustifiable, l'Œcuménique se dérobât à cette démarche, le patriarche d'Alexandrie et quelque autre patriarche avec lui aurait le droit de le faire.

Plaise au Ciel que toute l'Église ne soit pas réduite à l'inertie et à une situation canonique boîteuse, soit à cause d'un caprice du patriarcat œcuménique, soit à cause de la pression exercée par une puissance politique ! Malheureusement, les dernières années en particulier nous ont fourni trop d'exemples de cette inertie ou du mauvais usage de son droit d'initiative de la part du patriarche œcuménique, au grand dommage de la vie de toute l'Église.

Alexandrie, 29 avril 1948.

La CONFÉRENCE DE MOSCOU a bien préoccupé les cercles orthodoxes du Levant.

Au début de Juillet 1948, le PATRIARCHE CHRISTOPHORE d'Alexandrie demandait à son collègue d'Antioche de vouloir charger son propre représentant de représenter aussi l'Église d'Alexandrie aux fêtes jubilaires de Moscou, aux séances synodiques, mais non pourtant à la signature des décisions qui interviendraient.

Il s'est établi une CORRESPONDANCE entre le PATRIARCHE DE MOSCOU et l'archevêque DAMASKINOS (ou Damascène) d'Athènes à propos des événements de Grèce. La lettre du patriarche de Moscou, Alexis, est datée de Moscou, le 16 juin 1948 (1)

Après les salutations d'usage, le Patriarche aborde son sujet : « En ces jours radieux durant lesquels l'univers entier célèbre la victoire sur la mort dans le Christ ressuscité, notre joie est obscurcie à l'annonce des douloureux événements survenus en Grèce. Est-il possible que soient permis dans un pays chrétien les massacres de milliers et de milliers d'hommes ? Comment tolérer, du point de vue chrétien, les innombrables exécutions d'otages et de détenus ? L'institution même des otages est-elle justifiable devant la face incorruptible du Juge du genre humain ?

« Notre cœur et la conscience de notre Église ne peuvent se taire devant ces délits effrayants ; c'est pourquoi nous avons décidé de faire entendre la voix de l'Église de Russie ... Nous espérons qu'elle ne sera pas la voix qui crie dans le désert, et que Votre Béatitude et toute l'Église de Grèce proclamerez devant l'humanité que vous condamnez les faits que nous avons rappelés ... »

Mgr Damaskinos répondit au patriarche Alexis, en date du 29 Juin. Nous reproduisons les principaux passages de sa missive.

« ... L'affliction qu'éprouve Votre Béatitude devant les effusions de sang qui se poursuivent en Grèce depuis longtemps est compréhensible. Toutefois, il résulte de Sa lettre que ni l'étendue, ni la

(1) Cfr *Ekklesia* 15 juillet, pp. 209-210.

signification des événements qui se passent chez nous ne sont connus d'Elle. La triste vérité n'a pas trouvé, semble-t-il, le moyen de briser les barrières qui vous entourent pour parvenir jusqu'à votre âme chrétienne. Cette vérité est qu'en Grèce une petite minorité bien organisée se révolte contre l'État légitime et cherche à dominer le pays par une violence implacable et cruelle. Elle trouve, pour l'aider, le concours illimité des gouvernements des pays voisins.

« Dans sa prétention et son effort de dominer par la violence, cette minorité a commencé la première à répandre le sang fraternel et à commettre des crimes effrayants et indescriptibles. Des exécutions systématiques de populations innocentes eurent lieu et continuent d'avoir lieu ; des femmes furent égorgées après que leurs membres eussent été coupés un à un ; des enfants furent déchiquetés sous les yeux de leurs parents ; des vierges furent enlevées et violées ; des prêtres furent crucifiés et d'autres furent exécutés après avoir enduré le martyre. Des otages furent retenus par milliers, dont beaucoup ne revinrent jamais ; dernièrement commença la mise en œuvre du recrutement forcé des garçons et de l'enlèvement des petits enfants des bras de leurs mères, attentats que le peuple grec eut à endurer jadis, à la sombre époque de la domination des sultans ». L'Archevêque décrit ensuite les incendies d'immeubles qui ravagèrent le pays, la profanation des églises, le grand nombre des réfugiés, un demi million, ruinés par les attentats. Il continue :

« Devant cette insatiable sauvagerie, la grande majorité du peuple grec se groupe autour du gouvernement légitime et se défend avec une foi invincible dans la justice du combat pour ses droits les plus sacrés.

« Pourtant l'efficacité de la propagande dirigée par la minorité qui déforme les faits et voile la vérité, a permis de créer dans quelques cercles mal informés hors du pays l'impression qu'il s'agit ici d'une guerre civile comme les autres, où, dans des conditions égales, l'anéantissement réciproque est recherché. Ceci est complètement faux. Si des attaques contre des populations rurales, sans armes et tranquilles, occupées à leurs travaux pacifiques peuvent être appelées guerre civile, alors seulement nous en connaîtrions une en Grèce ».

La lettre de Mgr Damaskinos détaille ensuite l'action du gouvernement hellénique : il n'a pas usé du système des otages ; les exécutions qui ont eu lieu n'ont été ordonnées qu'après qu'une procédure judiciaire ait statué de la culpabilité grave des délinquants ; par trois fois le gouvernement a fait appel à la miséricorde et a promis l'amnistie pour tous les combattants ; puis elle conclut :

« Tel est le jugement, équitable et objectif qu'il faut porter sur les événements de Grèce. L'Église travaille de toutes ses forces à la pacification et à la réconciliation, ainsi qu'elle en a le devoir. Pourtant, elle se heurte à un refus absolu de la part des révoltés ; elle rencontre en outre un profond mépris de la religion chrétienne, parce que les chefs de la rébellion appartiennent aux fanatiques adeptes du matérialisme, aux persécuteurs de la religion, à ceux-là que Votre Béatitude connaît depuis longtemps et que nous connaissons à notre tour ».

Mgr Damaskinos termine cette forte réponse sur des paroles d'espoir et prie le Patriarche de croire à ses sentiments fraternels.

Ajoutons que le Synode de la hiérarchie du royaume de Grèce convoqué le 5 juillet à Athènes a pris connaissance de la correspondance échangée avec le patriarche Alexis ; il a approuvé à l'unanimité la réponse du chef de l'Église hellène et, s'il a compris le défaut d'information du prélat russe, il s'est étonné du ton véhément de sa lettre.

Allemagne. — Près d'Altenbeeken en Westphalie, quelques MOINES STUDITES, réfugiés d'Univ, Galicie orientale, ont trouvé un modeste refuge.

Un correspondant orthodoxe nous écrit qu'au cours d'un voyage dans le pays il a constaté que des étudiants allemands en théologie qui avaient été en URSS pendant la guerre, ont réussi à distinguer ce qui y reste de la « Sainte Russie », d'avec ce qui y appartient à l'athéisme militant. Ils ont découvert ainsi la TRADITION CHRÉTIENNE ORIENTALE, laquelle pourra, d'après eux, apporter une contribution importante à la crise du christianisme en Occident. Cette interaction entre l'Orient et l'Occident chrétiens est, nous écrit-il, un des résultats les plus inattendus de la guerre.

Le même correspondant a visité la « MAISON DU BON SAMARITAIN » à Munich organisée par un prêtre de la juridiction de Mgr Anastase ; il y a admiré les nombreuses activités : congrégation d'infirmières, École supérieure,

dispensaire, département de service social, bureau d'éditions, cantine, etc. D'après lui encore le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES fait un admirable travail parmi les D. P. Celui-ci serait une clé qu'on aurait tort de ne pas employer « pour ouvrir la porte de l'avenir ».

Péninsule ibérique. — Dans *LC* du 1 août, le Dr. J. A. F. Gregg, archevêque anglican d'Armagh, apporte des renseignements intéressants sur les COMMUNAUTÉS ÉPISCOPALIENNES RÉFORMÉES d'ESPAGNE et de PORTUGAL, lesquelles ont toujours eu des relations suivies avec l'anglicanisme irlandais.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS.

L'édition française de la revue UNITAS vient de paraître (août 1948).

Le numéro qui se présente très bien contient une lettre liminaire de S. Ém. le CARDINAL TISSERANT, des articles déjà signalés ici même dans leur édition italienne et une Chronique comprenant « Les Églises orientales séparées » et « Les communautés séparées d'Occident ». Une bonne Bibliographie termine le fascicule.

Le R. P. TYSZKIEWICZ expose quelques réflexions de méthodologie unioniste, exclusivement en ce qui concerne l'Orient séparé et au point de vue psychologique, dans un article *Le vie dell'Unione* (*Unitas*, 1948, N° 2, p. 85-102).

Relevons y une phrase significative : « il n'y a pas à craindre pour l'intégrité du catholicisme, parce que toute valeur positive de la pravoslavie se retrouve dans le catholicisme, sinon en acte, au moins en puissance » p. 36. Dans une note finale l'A. se demande si *Unitas* ne va pas ouvrir une enquête sur les méthodes de travail unioniste, sujet important et délicat ; on pourrait arriver ainsi par des efforts communs à un programme d'action unioniste.

Le R. P. M. PRIBILLA, S. J., vient de publier une petite

brochure DIE UNA SANCTA BEWEGUNG. *Eine erste Einführung* (cfr Chronique 1947, p. 322-324) :

Les divisions entre chrétiens ne sont nulle part aussi sensibles qu'en Allemagne. Il était donc tout naturel que là aussi naissent des initiatives unionistes spécialement vivantes. Le mouvement *Una Sancta* en est une, sans doute modeste et destinée plutôt à une élite, mais très heureusement composée de trois éléments qui s'équilibrent : la collaboration dans le domaine social, le travail théologique de rapprochement qui se fait en pleine clarté et avec l'amour de la vérité, et la prière en commun. Un des buts de la brochure est de répondre à des critiques faites au Mouvement.

Le Mouvement est surtout actif en Allemagne et en Suisse. Il a réuni une CONFÉRENCE A SEESHAUPT (Bavière) du 26 au 29 juin. L'assistance composée de catholiques, orthodoxes, vieux-catholiques et protestants, était par suite de circonstances imprévues, moins nombreuse qu'elle ne devait l'être, mais le succès n'en fut pas moins grand, et les problèmes qu'on groupa autour du renouveau chrétien comme condition fondamentale pour la réunion, furent traités avec profondeur. Le professeur L. Zander, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, qui était un des représentants de l'Église orthodoxe, exprime dans un compte-rendu de la réunion, le plaisir œcuménique qu'il trouva à rencontrer des frères à vie mystique et sacramentelle intense, d'une érudition raffinée, d'un esprit large, et animés d'intérêt pour d'autres traditions chrétiennes.

A l'occasion du septième CENTENAIRE de la CATHÉDRALE DE COLOGNE, le Dr. H. Lilje, Landesbischof luthérien de Hanovre, prononça un discours, dans lequel il exprima l'opinion que catholiques et protestants étaient unis non seulement par leur passé, mais également dans le monde contemporain pour y faire reconnaître la royauté du Christ.

Selon son habitude, *IKZ*, 1948, nº 2, donne d'intéressantes nouvelles sur les RELATIONS entre CATHOLIQUES ET PROTESTANTS en Allemagne.

A la mi-septembre, à BOLOGNE, se tint sous la présidence de S. Ém. le cardinal-archevêque, une SEMAINE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE. Nous comptons en publier bientôt une recension plus détaillée.

A la veille de la conférence de Lambeth, dans *CT* du 9 juillet, le chanoine J. A. Douglas, ancien secrétaire général du Conseil pour les relations étrangères de l'Église d'Angleterre, a publié deux LETTRES de feu WILLIAM TEMPLE, alors archevêque de Cantorbéry, au délégué apostolique en Angleterre, S. Exc. Mgr Godfrey.

Écrites en 1943, à un moment de la guerre spécialement pénible pour le Saint-Siège, elles avaient eu pour but de lui exprimer la sympathie de l'Archevêque et de lui demander s'il jugeait possible la collaboration entre eux dans le domaine social. En ce faisant, écrit le chanoine D., Temple avait conscience du rôle que pouvait jouer un archevêque de Cantorbéry dans l'atmosphère générale de la chrétienté et de l'impossibilité d'une réunion vraiment chrétienne dont Rome fût absente. A la fin de sa vie T. avait désiré qu'un groupe de théologiens anglicans et catholiques fît une déclaration commune à propos de la Loi naturelle comme base indispensable pour la vie des nations. Quant aux questions dogmatiques, il ne désirait pas qu'on en discutât du côté anglican autrement qu'en fonction de la position anglicane centrale. Dès la réception de ses lettres à Rome, le Délégué apostolique avait signifié à l'Archevêque qu'il ne voyait pas d'obstacle à la publication de ces lettres. Le chanoine D. hésita cependant à le faire à cause des circonstances d'alors. Il reconnaît maintenant pouvoir s'être trompé, assume toute la responsabilité pour le retard, et, en les publiant, il considère faire son devoir envers le défunt archevêque, l'Église de Dieu et l'humanité.

L'éditorial du *CT* considère que ces lettres publiées trop tardivement sont historiques en tant que geste unique depuis la rupture du XVIe siècle entre Rome et Cantorbéry, et un pas en avant comparativement aux Conversations de Malines. Il souhaite que l'effort qu'elles constituent ne reste pas vain et que quelqu'un se trouve pour le prolonger, malgré la difficulté de la chose.

« Bien que la porte pour des relations meilleures entre Rome l'anglicanisme semble avoir été verrouillée et cadenassée, tous les chrétiens de bonne volonté, quelle que soit leur allégeance, doivent désirer de continuer à frapper jusqu'à ce qu'elle s'ouvre d'elle-même, comme la porte que Pierre traversa pour retourner chez ses compagnons » (p. 384). Le même journal du 16 juillet, p. 401, publie une correspondance qui souligne que T. ne reçut en son temps aucune réponse de Rome. Il ne s'agirait donc pas d'une porte mais plutôt d'une muraille qui ne tombera qu'au son de la dernière trompette.

SOEPI, Nº 30, rapporte un singulier commentaire de l'évêque luthérien WURM sur le récent MONITUM du Saint-Office ; le décret serait, d'après lui, la preuve du terrible fardeau qu'est la Tradition catholique et signifierait de la part de l'Église catholique ou bien une conscience de force, ou bien au contraire de faiblesse.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. *IKZ*, 1948, nº 2, p. 73-77 contient un article de J. KALOGIRU : DIE ORTHODOXE KIRCHE IM LICHTE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG.

L'article est un fragment d'un ouvrage plus considérable écrit en allemand et encore inédit, traitant du changement survenu dans la manière des théologiens protestants et surtout luthériens, de juger l'Église orthodoxe. Dans la présente étude l'A. rappelle les déclarations séparées que firent les délégués orthodoxes aux conférences de Stockholm, Lausanne et Édimbourg ; il mentionne aussi la contribution des théologiens orthodoxes (p. ex. de S. Zankov) à l'élaboration d'une sociologie chrétienne. Il conclut que le rôle œcuménique principal appartient par suite des circonstances de l'heure actuelle, à l'Église de Grèce et aux autres patriarcats libres, et que l'Orthodoxie de même que les autres Églises appelées œcuméniquement « catholiques », devraient approfondir l'idée de l'Église, qui est maintenant à l'ordre du jour du Mouvement œcuménique.

LE CONCILE INTERORTHODOXE DE MOSCOU dont il a été parlé plus haut, a émis trois DÉCLARATIONS concernant les RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. On peut les trouver in extenso et en traduction anglaise dans *CT*

du 3 septembre (1). La première a rapport à la « QUESTION ŒCUMÉNIQUE ».

L'Église orthodoxe, y est il dit, est sollicitée de deux côtés en faveur de fins séculières : d'une part, par les autorités de l'Église catholique romaine et de l'autre, par le protestantisme. Cette situation constitue pour l'Orthodoxie une tentation de s'écarter de la recherche du Royaume de Dieu, et de s'engager dans le domaine de la politique, qui lui est étranger. Après ce préambule, on passe à cinq considérants :

1) L'organisation actuelle d'un « Conseil œcuménique des Églises » en vue d'une Église œcuménique, ne correspond pas à l'idéal du christianisme et aux tâches de l'Église du Christ, comme les comprend l'Église orthodoxe.

2) Les initiatives dans le domaine social et politique montrent que l'œcuménisme a succombé à la tentation séculière que le Christ avait rejetée au désert.

3) Dans son stade actuel l'œcuménisme a quitté la voie salutaire de l'union dans la Sainte Église, pour prendre la voie plus facile des activités sociales, économiques et même politiques. Il prétend donc construire l'appareil nouveau et extérieur de l'« Église œcuménique », en tant qu'une institution dans l'État et exerçant des influences séculières.

4) La voie de l'Union par la grâce dans le domaine dogmatique, a été abandonnée.

5) En ne demandant plus comme base doctrinale, que la seule reconnaissance de Jésus-Christ comme Seigneur, l'œcuménisme a abaissé la doctrine chrétienne au niveau de la foi, laquelle, comme dit l'Écriture, est accessible même aux démons.

Vu ces considérants, il a été résolu d'informer le Conseil œcuménique que toutes les Églises orthodoxes locales, membres du Concile, se sentent obligées de refuser la participation au Mouvement œcuménique dans son plan actuel.

La deuxième résolution concerne la VALIDITÉ DE LA HIÉRARCHIE ANGLICANE.

On commence par exprimer des sentiments de bienveillance et d'amour pour les chrétiens anglicans dans leurs efforts pour faire reconnaître la validité de leur hiérarchie.

(1) Le texte russe se trouve dans un N° spécial du *ŽMP*.

Suivent les résolutions :

1) La doctrine anglicane officielle sur les sacrements et surtout celle sur le sacrement de l'Ordre, condition préalable à la reconnaissance des Ordres anglicans, ne peut être acceptée par l'Église orthodoxe.

2) Le problème de ces Ordres ne peut être envisagé qu'en connexion avec celui de l'unité de la foi et de confession entre l'anglicanisme et l'Église orthodoxe. Mais pour cela un document anglican autorisé serait nécessaire. On souhaite qu'il corrige la doctrine sacramentelle anglicane.

3) On exprime la sympathie envers le désir de beaucoup d'anglicans de rentrer en communion avec l'Église universelle et on répète que la reconnaissance des Ordres anglicans, et ceci par principe d'« économie », ne pourra se faire qu'après l'unité doctrinale de l'anglicanisme avec l'Orthodoxie.

La troisième résolution concerne le problème : « LE VATICAN ET L'ÉGLISE ORTHODOXE » dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est à l'antipode de l'esprit irénique.

Elle répète d'anciennes calomnies de la polémique anticatholique, en y ajoutant les accusations de la presse soviétique contre le Vatican qui serait le « centre du fascisme et des complots antislaves ».

Des directives pratiques en découlent. Nous les trouvons dans une source privée digne de foi et les donnons in extenso :

La présente assemblée soucieuse de conserver la pureté de doctrine et de foi de l'Orthodoxie universelle, considère du devoir des chrétiens orthodoxes-orientaux, d'expliquer à tous les fidèles de l'Église catholique-romaine l'erreur du papisme. Elle croit la réalisation de ce but possible grâce à un travail d'instruction orthodoxe, au premier chef dans les pays dans lesquels en ce moment le papisme est le plus actif.

Cette activité prendra les formes suivantes :

1) Une édition massive de littérature missionnaire orthodoxe, monographies, brochures, articles écrits dans la langue du pays auquel ces publications sont destinées.

2) Des représentants des Églises autocéphales orthodoxes utiliseront la T. S. F. pour montrer les côtés défavorables des nouvelles encycliques papales, des activités du Vatican, etc.

3) On réunira des congrès de représentants tant clercs que laïcs, des Églises orthodoxes autocéphales.

4) Tout lieu de culte à l'étranger sera muni d'une bibliothèque de littérature missionnaire et généralement orthodoxe, bien choisie ; on y organisera des conférences publiques et des causeries pour les communautés orthodoxes.

5) On publiera une revue internationale pour passer en revue la vie des Églises contemporaines.

6) Dans tous les pays où opère la propagande catholique, on se livrera à un travail qui expliquera que les catholiques ne doivent pas, envers l'Église orthodoxe, jouir de privilèges, aussi bien dans le domaine de l'action sociale : instruction et bienfaisance — que dans celui du bien-être et de la stabilité de la vie ecclésiastique intérieure, discipline, formation et entretien des clercs — que de l'Église en général.

ŽMP, N° 4, contient un article LA PAPAUTÉ ET L'ÉGLISE ORTHODOXE de la main du recteur de l'Académie théologique de Moscou, Mgr Hermogène. Il est un spécimen de l'« information » anticatholique que la résolution encourage et il a paru en édition française.

Enfin, c'est encore dans *CT* du 17 septembre cette fois, qu'on peut trouver un APPEL POUR L'UNITÉ. Nous n'en avons pas pu nous procurer le texte original.

Il commence par rappeler les efforts louables pour l'Unité qui se sont produits dans le monde chrétien ; ensuite il passe à l'exposé de la conception orthodoxe de l'Unité chrétienne en citant le texte : « *Magna veritas et praevalebit* ». L'Église étant une société divino-humaine, est d'un genre différent de toute autre société humaine. Elle est d'abord sainte, et ensuite une, parce que n'ayant qu'une source de sainteté : Jésus-Christ ; elle est catholique dans le sens d'intégralité ; elle est apostolique parce que le Seigneur a donné ses dons au collège apostolique.

On passe ensuite en revue les doctrines sur l'Unité : dans l'Église romaine (héritière de l'État romain elle admet une double unité, visible et invisible), dans l'Église anglicane (tout en ayant rejeté la conception romaine, elle a aussi rejeté l'apostolicité, et a dogmatisé l'union de l'Église et de l'État), dans le Mouvement œcuménique. On lui reconnaît cependant des valeurs positives (réaction contre

l'individualisme protestant et désir intense d'Unité), mais on répète les critiques que nous avons relatées plus haut (ajoutons-y la mention de l'opposition du Mouvement œcuménique à l'Église romaine). Les buts sociaux et économiques ne sont pas mauvais en soi, est-il dit, mais ils font oublier que l'homme ne vit pas seulement de pain : le Mouvement œcuménique est devenu une organisation charitable qui tâche d'acheter les âmes des hommes à l'aide de la charité ; c'est dans ce sens qu'il s'associe à la politique dirigée contre ceux qui confessent la foi orthodoxe.

Voilà les raisons pour lesquelles les Églises orthodoxes présentes ne peuvent approuver les menées unionistes, ni celles de Rome, ni non plus, celles du Mouvement œcuménique ; les aider serait empêcher l'union des Églises et briser avec l'unité apostolique, car l'accord avec Rome demanderait le refus de la plénitude de grâce à chaque Église locale, et l'accord avec les milieux œcuméniques équivaudrait, pour des avantages matériels, à briser avec la succession apostolique. Il existe une seule voie véritable — la voie du retour à l'Église indivise. C'est en la suivant que les confessions occidentales se rapprocheront de l'Église orthodoxe et s'uniront à elle. Celle-ci a toujours considéré que son devoir le plus sacré était de conserver la doctrine de l'Église du Christ qui est indivisible. L'appel se termine par une invitation à la prière. L'éditorial du même *CT*, p. 526, souhaite, en conclusion de ces attitudes unionistes de l'assemblée de Moscou, qu'un comité constitué de théologiens autorisés expose la position anglicane authentique dans ce domaine. Plus haut, à la p. 494, le même organe déclare ne pouvoir reconnaître la prétention de l'Église orthodoxe à être la seule Église du Christ tout comme elle ne peut reconnaître celle de Rome.

Il est assez remarquable, croyons-nous, que l'appel, à la différence des résolutions précédentes exception faite de celle concernant l'Église catholique, accuse des visées politiques.

A l'occasion du cinquième centenaire de l'indépendance de l'Église orthodoxe russe, l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, au nom de la conférence de Lambeth, a envoyé au PATRIARCHE ALEXIS une lettre de félicitations où sont rappelées les gloires de cette Église (grands évêques, grands saints, grands théologiens avec Chomjakov en tête).

La présence en Angleterre de nombreux D. P. orientaux y a posé la question de l'administration des sacrements. On a nommé une COMMISSION MIXTE orthodoxo-anglicane sous la présidence du Dr. H. Buxton, ancien évêque de Gibraltar, pour étudier la question.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. Du 21 au 25 juin s'est tenue à Farnham Castle, Farnham, Surrey (Angleterre) la INTERNATIONAL PRIESTS' CONVENTION, qui aurait dû se réunir en 1940 et qui avait été alors préparée par une série d'études dont *Ir* a rendu compte en son temps (1). Elle l'a été maintenant par une brochure : *Truth, Unity and Concord.* 15 provinces anglicanes étaient représentées par 52 délégués, venant d'aussi loin que l'Afrique du Sud, la Nouvelle Zélande, la Chine etc. Son président était l'évêque anglican de Chicago, le Dr. W. E. Conkling. Ce fut comme une espèce de conférence de Lambeth pour ministres du second degré, ayant pour sujet d'étude la Nature de l'Église et son Unité.

En voici quelques éléments : on distingue entre l'Église locale et l'Église universelle ; on insiste sur la nécessité des sacrements pour l'« Unité catholique » ; on expose la catholicité essentielle de l'Église anglicane ; sont donnés ensuite les principes d'Unité : il y est dit qu'aucune communion catholique ne peut se soumettre à une autre sans nier pour cela sa propre catholicité, et que le but du travail d'union ne peut être une fédération lâche d'Églises sur la base d'un commun dénominateur. Le discours de Cambridge du Dr. Fisher (Chronique 1947, p. 98) est pris à partie, l'épiscopat n'ayant pas de sens en dehors d'un ordre catholique et des sacrements. Enfin l'administration des sacrements dans l'Église anglicane par d'anciens ministres anglicans passés à l'Église de l'Inde méridionale est considéré comme illicite, sauf dans des cas exceptionnels, laissés au jugement de l'ordinaire (cfr Chronique 1947, p. 439).

Parmi les nombreux PLANS ANGLICANS D'UNION dont nous avons parlé à maintes reprises, ajoutons celui qu'on

(1) *Ir.*, 1937, p. 102.

est train d'élaborer en AUSTRALIE et qui a reçu l'approbation d'une autorité anglo-catholique aussi importante que le Dr. Wand, évêque de Londres et ancien archevêque de Brisbane. On y vise non plus à l'union, mais seulement à une administration réciproque des sacrements (1). Certains milieux anglicans ressentent des APPRÉHENSIONS envers le MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE à cause de son caractère protestant. *CT* du 13 août, p. 457, publie la lettre d'un étudiant anglican en théologie qui avait participé à une conférence à l'Institut œcuménique de Bossey.

Il croit que ces craintes n'ont pas de chance de se réaliser tant que les anglicans continueront à participer à ce Mouvement. Leur abstention au contraire pourrait être désastreuse à cet égard.

Les ÉGLISES VIEILLES-CATHOLIQUES d'Europe ont tenu leur 15me congrès international à Hilversum à la mi-août ; y assistaient des représentants de l'Orthodoxie et de l'anglicanisme. Leur présence a été un encouragement pour les congressistes, écrit *CT* du 3 septembre, dans leur conviction que leur communion est sur le continent européen le seul représentant d'un « catholicisme non papal ».

La Fédération luthérienne mondiale publie une revue trimestrielle THE LUTHERAN WORLD REVIEW (on prévoit aussi une édition allemande). Elle a pour but de faire sortir les luthériens de leur isolement et faire connaître le luthéranisme aux autres chrétiens.

Du 14 au 18 août le Dr. G. Rosendal a réuni encore une fois une CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE A OSBY (Suède), mais avec des modalités un peu nouvelles pour éviter tout ce qui pouvait paraître une *Communicatio in sacris* que certains membres ne pouvaient admettre (2). Le sujet à l'étude était les Sacrements.

Prague a été du 26 au 29 juin le siège d'un congrès de

(1) *CT* du 25 juin p. 358.
(2) Cfr *Ir.*, 1948, p. 220 suiv.

PROTESTANTS ÉVANGÉLIQUES SLAVES tenu à l'instigation de l'« Union de Constance » (hussite) et auquel assistaient des délégués baptistes venant de URSS. *T* du 10 juillet commente ce fait ainsi : tout comme pour le congrès panorthodoxe de Moscou, les Soviets utilisent aussi les protestants à leurs fins politiques.

Nous avons mentionné dans notre Chronique, p. 91, l'« ÉGLISE INDÉPENDANTE DES PHILIPPINES ». Ses trois évêques, dont deux avaient été préalablement ordonnés à la prêtrise anglicane, ont été consacrés par des évêques anglicans le 7 avril passé. Il existe là bas une minorité communisante qui rejette la prétendue inféodation à l'épiscopalisme américain et qui a obtenu récemment le soutien de la Cour de justice de Manille. *IKZ* 1948, N° 2, donne un intéressant aperçu historique de toute l'affaire, passablement compliquée.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous nous abstenons délibérément, en attendant l'article promis par le R. P. Florovsky, de fournir des informations sur la première assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises qui a eu lieu à Amsterdam du 22 août au 4 septembre.

A la suite des résolutions du concile de Moscou qui ont été citées plus haut, *SOEPI*, n° 30, publie une mise au point qui concerne d'ailleurs leur texte donné par la propagande soviétique.

Au préalable une correspondance avait été, nous dit-on, échangée entre le patriarcat de Moscou et le Conseil œcuménique dans des termes fraternels et étrangers à toute politique. On conclut par le rappel du caractère purement ecclésiastique du Conseil « dont l'activité et le témoignage se fondent exclusivement sur la vérité chrétienne et sur des motifs chrétiens ». Il se refuse à être exploité dans un but politique quelconque.

Lors de sa réunion des 10 et 11 mars, le Comité exécutif de l'ALLIANCE MONDIALE POUR L'AMITIÉ INTERNATIONALE PAR LES ÉGLISES a décidé de dissoudre cette organisation, la plus ancienne dans le Mouvement œcuménique. Les raisons qui ont inspiré cette importante résolution sont les suivantes : Plusieurs Alliances nationales, membres de l'Alliance universelle, ont cessé d'existé par suite de diverses circonstances, dont la création de la Commission pour les affaires internationales qui a reçu des attributions semblables à celles de l'Alliance.

SOEPI N° 30 publie un projet de constitution de la COMMISSION MONDIALE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE créée par les grands organismes œcuméniques. Sa tâche est de proclamer le message de Jésus-Christ, de façon que ceux qui le reçoivent comme Seigneur et Sauveur « deviennent des membres engagés et actifs de leur Église, qu'ils aient la vision de la communauté chrétienne universelle et un sens renouvelé de leur responsabilité dans leur travail et dans la société ».

15 SEPTEMBRE 1948.

Courte Bibliographie.

A. BRUNELLO. — *La Sante Sede e l'Unione delle Chiese. L'opera di Leone XIII* (à suivre). Unitas, 1948, N° 2, 124-143.

E. CHAVAZ. — *Situation du protestantisme en Espagne.* La Vie intell., juillet 1948, 6-36.

F. DVORNIK. — *The Photian Schism in Western and Eastern Tradition.* Review of Politics, 1948, N° 3, 310-331.

J. GILL. — *La Chiesa nel Sud India.* Unitas, 1948, N° 2, 109-123.

G. HOFMANN, S. J. — *Ivo von Chartres über Photios.* Orient. Christiana Per., 1948, N° 1-2, 105-137.

B. SCHULTZE. — *Chomjakows Lehre über die Eucharistie.* Ibid., 138-161.

Le Christianisme social, mai-juin 1948, est tout entier consacré à la préparation de la conférence d'Amsterdam.

Notes et Documents.

Note sur le P. Quesnel et sur l'Ecclésiologie de Port-Royal.

(suite et fin).

On peut s'attacher d'abord, étant donné qu'ils constituent une mise au point d'interprétations malveillantes, aux textes où l'appartenance des pécheurs à l'Église, Corps du Christ, est nettement et clairement affirmée. « Cet état de mort, dit Arnauld, n'empêche pas qu'ils ne soient unis au corps de l'Église par la profession de la foi et la participation des Sacrements, comme une chair morte et gangrénée peut encore être jointe à un corps vivant, quoiqu'elle n'ait plus de part à sa vie » (*Impiété de la Morale*, p. 224). Et de même dans Nicole : « On fait voir que, soit qu'on considère la vraie Église comme composée de bons et de méchants unis entre eux par la profession de la vraie foi, et l'attachement aux légitimes pasteurs, soit qu'on la regarde comme la société des justes unis en une même société extérieure avec quantité de méchants par la profession de la vraie foi et l'attachement aux légitimes pasteurs, cette vraie Église est toujours visible par ses pasteurs, par ses ministres et par sa communion » (*Symbole*, p. 350).

Mais c'est d'abord et surtout dans le P. Quesnel que nous ferons la plus ample moisson de textes de ce genre. Comme bien l'on peut penser, les rédacteurs des Hexaples les ont tous soigneusement relevés et quiconque voudrait en voir la collection complète les trouverait dans la XIe partie, p. 569 et suiv., dans la 5e colonne. Qu'il nous suffise d'en citer deux ou trois parmi les plus caractéristiques. Par exemple, dans le commentaire sur *Marc* II, 3 : « ...image de la charité universelle de l'Église, qui porte les pécheurs dans son sein et les offre sans cesse à Dieu par Jésus-Christ », dans celui sur *Actes* VI : « L'Église renfermant des justes et des méchants, il faut avoir de quoi édifier les uns, et de quoi intimider les autres », — dans celui sur *Jean* II. 19 : « Tous ceux qui sont dans l'Église sont de l'Église visible, quoi qu'ils ne soient pas du nombre des saints et des élus ; elle a des membres vivants, mais elle a aussi

des membres pourris et de mauvaises humeurs. La tentation les fait connaître : les élus sont mêlés en cette vie avec les réprouvés ». Et dans le long mémoire justificatif que composa le P. Quesnel à l'usage de l'assemblée du Clergé, on trouverait mainte affirmation de la même netteté et de la même force.

Mais, en même temps que cette appartenance des pécheurs à l'Église est clairement affirmée, sans équivoque, le problème de la sainteté de l'Église se pose pour les théologiens de Port-Royal avec une intense acuité, et en cela ils sont bien augustiniens. Eux qui, de la nature humaine, ont une vue d'un pessimisme sans détours, ont, de la sainteté de l'Église, une conception tellement élevée qu'on se demande comment elle peut être compatible avec la présence de membres pécheurs. Aussi reprennent-ils très volontiers les formules de saint Augustin, disant que les pécheurs sont dans l'Église, mais non de l'Église (NICOLE, *Symbole*, T. II, p 332). En commentant *Col.* I. 24, Nicolas Fontaine note que « son Corps s'accomplit tous les jours dans chaque élu » (*Explication du N. T.*, T. II, p. 286). C'est dans cette perspective également qu'il faut comprendre les phrases du P. Quesnel incriminées par la Bulle *Unigenitus*, et c'est en fonction de la sainteté de l'Église que, dans ses notes sur *Hébr.* XII, 23, il la définit comme comprenant « tous les saint Anges, tous les justes et tous les élus de la terre et de tous les siècles », sans mentionner les pécheurs, ce que Bossuet, qui cite ce passage, estime parfaitement orthodoxe. Et certes il était hors de la pensée de Port-Royal de faire entrer les pécheurs comme tels dans une définition de l'Église. « Il est néanmoins inoui et ridicule, écrit le P. Quesnel, de vouloir faire entrer les méchants dans la définition de l'Église. Car il n'est point de son essence qu'il y ait des méchants dans son sein ; c'est comme par accident et contre le premier dessein de Dieu qu'ils y sont mêlés avec les bons. Ils ne sont dans le corps mystique que comme les mauvaises humeurs dans le corps humain, selon la pensée et l'expression de saint Augustin » (*Protestation*, p 57).

L'existence de l'antinomie augustinienne étant bien et dûment constatée, il importe de voir maintenant quelle en fut la solution essentiellement port-royaliste. Elle n'est pas tellement malaisée à découvrir. Certes il est dit des justes qu'ils appartiennent au Corps du Christ, mais cela est dit aussi des pécheurs. Va-t-il s'agir alors de la même réalité, du même mode d'appartenance, dans les deux cas ? Assurément non, on le peut prévoir. Rien n'est plus étranger au comportement doctrinal de Port-Royal qu'un bas

égalitarisme du salut, et tout spécialement le fait de mettre sur le même plan dans l'Église les justes et les pécheurs. Tous ses auteurs eurent un sens suraigu de la grâce et du péché considérés non comme des actes transitoires, mais comme des états permanents du fidèle, entre lesquels la présence ou l'absence de la Charité crée un abîme, franchissable dans un sens et infranchissable dans l'autre par les seuls moyens humains. Peut-être l'une des clefs de leur théologie est-elle là. Par conséquent, entre les deux modes possibles d'appartenance à l'Église, il n'y aura pas seulement une différence de degré, mais une différence de nature, et le plus élevé sera tellement transcendant à l'égard de l'autre que ce dernier paraîtra par comparaison négligeable. Si bien qu'on ne trahira pas la vérité quand l'on envisagera la manière la plus parfaite d'appartenir au Corps du Christ sans même parler de l'autre, tellement l'on peut alors la considérer comme inexistante, puisqu'elle ne suffit point au salut, qui est la fin même de l'Église. Mais l'on ne trahira point cette vérité non plus lorsque, parlant des pécheurs pris comme tels, l'on pensera pour eux à la manière imparfaite, mais réelle tout de même, dont ils peuvent appartenir à ce même corps, Il reste maintenant à préciser ce que sont exactement ces deux modes d'appartenance.

Le mode inférieur, non salvifique, celui qu'on pourrait qualifier d'appartenance imparfaite, c'est l'appartenance à l'Église Corps du Christ par la foi, et la foi seule. Tous les théologiens de Port-Royal s'accordent à reconnaître que la foi y suffit, voire même à la limite cette foi purement extérieure manifestée par la pratique du culte, alors même que l'adhésion intérieure n'y correspond plus : c'est ce que dit formellement Arnauld dans un passage de sa réponse sur la 1re proposition de M. Steyaert, qui sera cité plus bas. C'est en ce sens que le P. Quesnel peut écrire : « C'est par la foi qu'on devient partie du troupeau, qu'on s'unit au pasteur, qu'on entre dans la bergerie. » (*Jean* X, 26). C'est donc ici la manière propre, réelle bien qu'imparfaite, suivant laquelle les pécheurs appartiennent au Corps du Christ.

Tout autre est le mode supérieur, éminemment salvifique, qui mérite le nom d'appartenance parfaite et suivant lequel on appartient au Corps du Christ par la foi jointe à la charité. Il n'est point seulement, répétons-le, un prolongement du premier et comme un degré plus élevé : l'adjonction de la charité en fait une réalité essentiellement autre. Et ainsi nous retrouvons ce rôle suréminent de la charité, si cher à la spiritualité de Port-Royal. Le P. Quesnel

lui-même a exalté cette charité « qui seule fait chrétiennement les actions chrétiennes » en des termes dont la ferveur doit avoir effarouché et que la Bulle a censurés. Il est permis, malgré tout, de regretter un peu la condamnation d'une formule comme celle-ci : « La foi justifie quand elle opère, mais elle n'opère que quand elle est jointe à la charité. » (*Actes* XIII, 30). C'est ici la vraie manière d'appartenir au Corps du Christ comme un membre vivant, alors que l'autre manière lui donne seulement ces membres « morts », « pourris et gangrénés », dont il a été question dans les textes cités plus haut.

L'on est en droit, présentement, d'attendre les textes qui illustrent ce tournant capital de la doctrine. Certes ils ne manquent point : seul le choix est quelque peu embarrassant. Il faut néanmoins placer en tête ce passage de la réponse à M. Steyaert, auquel l'on faisait allusion plus haut, et que je cite d'après les *Œuvres Complètes* d'Arnauld, T. X, p. 401 : « Or il est certain que ceux qui, étant hérétiques en cette manière, demeurent dans la communion de l'Église et font profession de sa foi, sont encore de l'Église de cette manière imparfaite selon laquelle en sont les plus grands pécheurs, qui y sont extérieurement unis par la participation des sacrements et la profession de sa foi, quoiqu'ils n'en soient pas de cette manière parfaite qui ne convient qu'aux membres vivants de Jésus-Christ, unis à lui par la charité. » Et ailleurs il reprend dans le même sens une formule de Bellarmin : « Ce n'est pas de la charité que se prend le nom de fidèles et de chrétiens, mais de la foi ou de la profession de foi » (*Nouvelle défense de la Traduction de Mons*, L. XI, ch. 7). En rapportant une opinion de saint Augustin contre les Donatistes, il dit aussi : « Mais il ne fait point de difficulté de leur accorder qu'il n'y a que les bons qui sont unis ensemble par l'esprit de charité, qui appartiennent proprement à celle qui est la chaste épouse de Jésus-Christ » (*Renversement de la Morale par les Calvinistes*, p. 704). Tout ceci se retrouve fort exactement dans Nicole : « Il est encore certain qu'on peut être dans la communion extérieure de l'Église, y faire profession de la vraie foi et obéir à ses véritables pasteurs sans aucune charité intérieure, et que ceux qui sont dans cet état sont intérieurement séparés des fidèles unis et animés par le Saint-Esprit » (*Symbole*, T. II, p 331).

Nous retrouvons dans le P. Quesnel une pensée analogue, mais chez lui apparaît la distinction entre Corps et Âme de l'Église, qui est peu familière aux autres écrivains de Port-Royal. En fonction

de cela, il considère que les justes appartiennent à la fois au Corps et à l'Âme de l'Église. Il y a sous ce rapport, dans son *Mémoire Justificatif*, un passage lumineux dont la citation s'impose, en dépit de sa longueur : « Il y en a qui sont du Corps de l'Église et non pas de l'Âme, et ce sont ceux qui n'ont aucune vertu intérieure, et qui toutefois font profession de sa foi et participent aux sacrements sous le gouvernement des pasteurs. Ainsi on peut dire d'un homme qu'il est de l'Église parce qu'il est de son Corps, et l'on peut dire aussi qu'il n'est pas, parce qu'il n'est point uni à son Âme et qu'il n'en reçoit nulle influence. Mais, comme l'âme est la principale partie d'un corps vivant et que par conséquent le Saint Esprit et la charité sont ce qu'il y a de plus noble dans l'Église ; il est plus vrai de dire que celui qui n'a point de part à l'Âme de l'Église n'est point de son Corps, qu'il n'est vrai qu'il est de l'Église parce qu'il est de son Corps » (*Mémoire*, p. 98).

Ainsi le sens est clair et sans ambiguïté. Les pécheurs font partie du Corps du Christ, qui est l'Église, ils sont équivalemment membres du Christ, membres de l'Église, ce qui est une seule et même chose. Mais, comme ils ne sont point unis à l'Âme de l'Église, que Port-Royal identifie nettement avec le Saint-Esprit, ou plutôt avec son inhabitation dans le fidèle par la charité, ils n'ont point la vie, ils ne sont que des membres morts. Seuls sont membres vivants du corps vivant du Christ les fidèles qui, par la charité, ont en eux l'Esprit de Jésus, l'Âme de l'Église. Tels sont les deux stades possibles de l'appartenance au Corps Mystique, et l'on peut penser que les théologiens de Port-Royal n'en envisagent point d'autre.

Ici se pose alors la question de la relation entre l'élément visible et l'élément invisible, dans cette Église telle que la conçoit Port-Royal. Si le corps vivant du Christ, qui seul mérite vraiment et proprement le nom d'Église, coïncide avec l'union dans la charité, n'aboutit-on pas à cette Église Invisible, telle que l'ont conçue les Réformateurs ?

Dès le XVII[e] siècle, l'objection a été formulée et Port-Royal a dû y répondre. Aussi, nombreux sont les passages où ses théologiens affirment cette visibilité de l'Église et déclarent que seule l'Église hiérarchique est la véritable Église. On peut être sûr que c'est le fond de leur pensée, et il n'y a là rien d'autre qu'une conséquence logique des principes posés plus haut. Car le mode le plus inférieur, le plus imparfait, d'appartenance au Corps du Christ suppose la foi, — à la rigueur même simplement extérieure — ; or jamais Port-Royal n'a entendu ce mot autrement que comme la

foi explicite en l'Église catholique, laquelle suppose de plein droit l'appartenance extérieure et visible à cette Église. D'où la conséquence : même au stade le plus inférieur, seuls les catholiques peuvent avoir droit au titre de membres du Christ.

Rien n'est donc plus en dehors de leurs perspectives que la notion d'un Corps du Christ qui ne se confondrait pas avec l'Église, hiérarchique et visible : jamais Port-Royal n'a imaginé une appartenance à ce Corps des « chrétiens désunis », des membres qui seraient hors du Catholicisme, — à plus forte raison des infidèles de bonne foi. L'opinion peut sembler sévère, de nos jours surtout. Il est hors de doute que, si les gens de Port-Royal eussent, sur bien des points, encouragé les efforts apostoliques contemporains, ils n'eussent point laissé d'être quelque peu surpris par certaines tentatives qui, se parant du beau nom d'œcuménisme, semble viser d'abord et surtout non à convertir les non-catholiques, mais à justifier leur attitude : leur sens aigu de la vérité peut sembler à beaucoup de modernes plus polémique que compréhensif. Non d'ailleurs que Port-Royal ait toujours purement et simplement rejeté tous les non-catholiques dans la damnation : il affirme parfois simplement qu'ils ne sont pas prédestinés de la prédestination ordinaire, qu'ils sont en dehors des voies ordinaires du salut, mais leur salut demeurerait possible à la toute-puissance divine, au moins « ex potentia absoluta ». Seulement, les textes polémiques sont généralement plus catégoriques. Dans son *Traité de l'Unité de l'Église*, contre les calvinistes, Nicole écrit : « Il est très faux que toutes les sectes qui ne détruisent pas le fondement soient des Églises et qu'elles aient des membres vivants. Car ces sectes n'appartenant point, selon tous les Pères, à l'Église catholique, il est impossible qu'elles appartiennent à l'Épouse et au Corps de Jésus-Christ qui est tout renfermé dans l'Église catholique. Or on ne se sauve point hors du Corps de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ ne sauve que son Corps, « *qui est salvator corporis sui* ». Il ne sauve que son Épouse. Quiconque n'appartient donc point à cette Épouse et à ce Corps ne saurait avoir nulle part au salut. Or ce Corps n'est nulle part que dans l'Église catholique » (p. 127).

Par conséquent l'appartenance au Corps du Christ suppose un élément visible, l'appartenance à l'Église catholique. Quant à l'appartenance parfaite, qui résulte de la charité, elle est en soi invisible, puisqu'elle est le fruit de l'action mystérieuse du Saint-Esprit dans les âmes. Mais, plus que sur ce qualificatif d'invisible, Port-Royal, — et c'est bien de son esprit — , aimera à insister

sur l'aspect inconnaissable de cette appartenance, inconnaissable même pour le fidèle qui ne peut savoir avec certitude s'il appartient en perfection au Corps du Christ par la charité. « On sait, dit Nicole, que l'on est dans l'Église, que l'on est lié de communion avec l'Église ; mais ce qu'on ne sait pas, c'est si ont est vrai membre de l'Église, c'est-à-dire si on a le Saint-Esprit dans son cœur : c'est aussi ce que Dieu n'a pas voulu que l'on sût, parce qu'il a jugé qu'il nous était plus avantageux de l'ignorer, afin de nous tenir par cette ignorance dans l'humilité » (*Symbole*, p. 334).

Ceci explique pourquoi les écrivains de Port-Royal s'appliquent si peu à distinguer l'aspect visible de l'aspect invisible, pourquoi surtout ils prennent si peu de précautions lorsqu'ils parlent de l'aspect invisible : c'est que pour eux l'appartenance invisible et inconnaissable au Corps du Christ suppose, comme une condition *sine qua non*, l'appartenance à l'Église catholique visible, seule véritable. C'est dans cet esprit qu'il faut lire par exemple le commentaire du P. Quesnel sur I *Cor.* XII.

Mais maintenant une dernière question se pose. Outre les deux modes d'appartenance que nous venons de préciser, n'y en aurait-il pas un troisième ? Ne faut-il pas envisager une appartenance plus parfaite, la seule véritablement parfaite, qui serait celle des prédestinés ? Saint Augustin s'était déjà posé la question dans sa controverse avec les Donatistes, et Port-Royal devait nécessairement s'en préoccuper après lui. Mais tous les théologiens du groupe n'y ont pas prêté une égale attention. Nicole, par exemple, semble s'en être peu inquiété. Il faut avouer que beaucoup de passages, plusieurs même parmi ceux que nous avons cités, semblent faire aux prédestinés, aux élus, une place à part dans le Corps Mystique, tel par exemple celui que nous avons extrait des Hexaples et qui fait des élus ses « membres essentiels », « ses vrais membres qui ne la quitteront point ». Ce qui explique finalement l'accusation formulée contre Port-Poyal, de ne constituer l'Église que des seuls prédestinés. La chose vaut d'être examinée.

Il faut se souvenir ici que, dans la langue de Port-Royal, suivant d'ailleurs une conception rigoureusement augustinienne, le mot « juste » a un double sens. D'abord un sens restreint, suivant lequel est juste celui qui possède actuellement le don de la charité, par la présence en lui du Saint-Esprit, donc celui qui, baptisé, n'a pas commis de péchés graves ou les a réparés par la pénitence. Mais le mot a aussi un sens global, total, dans lequel est juste celui qui, à la justice définie comme nous venons de le faire, joint

en outre le don de la persévérance finale, si bien qu'il s'intégrera un jour dans l'Église parfaite, dans la Jérusalem Céleste, et que la préscience divine l'envisage déjà comme tel : en ce second sens, le juste n'est point autre que l'élu, le prédestiné. Toute la question est de savoir si, dans le second mode d'appartenance, qui est celui des justes, le mot doit s'entendre dans le second ou dans le premier sens. Or la question est dirimée par le fait même qu'il existe des passages, du genre de ceux que nous avons cités, qui, parmi les justes, font une mention spéciale des élus, mais considèrent que l'ensemble, justes et élus, appartient au Corps du Christ d'une manière pleine et parfaite. Nous pouvons donc affirmer que la justice conçue au sens restreint suffit à assurer l'appartenance parfaite au Corps Mystique.

Comment maintenant interpréter cette mention spéciale des élus ? Très simplement. Il ne peut s'agir d'un mode particulier d'appartenance à l'Église, puisque le don de la charité réalise déjà à lui seul une appartenance parfaite à laquelle il ne se peut rien ajouter. Mais, à l'intérieur de ce Corps Mystique, les élus constituent déjà la portion de choix, celle qui, aux yeux de Dieu, est déjà sur la terre comme l'anticipation de la Jérusalem Céleste. C'était l'avis des auteurs des Hexaples et c'est aussi celui de Bossuet (cfr *Justification*, p. 92). C'est dans ce même sens que le P. Quesnel dit de l'Église qu'elle comprend tous les justes et les élus de la terre (*Hébr.* XII, 21). Il serait bon de rapporter ici tout au long le chapitre 9 du livre VIII du *Renversement de la Morale*, d'Arnauld, où il explique clairement que même le juste (au premier sens) qui ne persévèrera pas, appartient en perfection à l'Église pendant le temps où il est juste. Peut-être aussi serait-il bon en terminant de rappeler à de modernes commentateurs que, pour Port-Royal, la prédestination n'est pas le fruit de la sombre fantaisie d'un tyran inaccessible, mais le décret de la volonté souverainement libre d'un Dieu qui est Justice et Bonté et qui nous défend le désespoir : « Peut-on trop bénir Dieu, dit le P. Quesnel, de la bonté qu'il a pour ses élus ? L'espérance vraiment chrétienne nous donne le droit de nous mettre de ce nombre. » (*Ia Petri* I, 3).

LOUIS COGNET.

Bibliographie.

DOCTRINE

Philippe Muller. — De la Psychologie à l'Antropologie. (Être et Pensée, Cahiers de Philosophie, XV). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1946 ; in-8, 206 p.

L'A. a une prédilection pour la pensée allemande et spécialement pour Scheler. Suisse, il croit que son pays pourra faciliter le retour de « la pensée allemande dans le concert universel ». La thèse, exposée dans le volume, prétend que la psychologie (science des actes humains) n'atteint pas la réalité de la personne (sujet de ces actes). C'est la philosophie, qui est du domaine de l'Esprit, qui peut la révéler. D. C. L.

Nikolaj Berdjaev. — Opyt eschatologičeskoj metafisiki (tvorčestvo i obiektivacija) (Essai d'une métaphysique eschatologique, la créativité et l'objectivation ; en russe). Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 220 p.
Nicolas Berdiaeff. — Essai de métaphysique eschatologique (Philosophie de l'Esprit, coll. dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne). Traduit du russe par Maxime Herman. Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 287 p.

Après avoir donné au cours de sa carrière, des noms différents à son genre philosophique propre, qui devaient tous marquer la primauté de l'intuition du monde immanent au penseur, le défunt philosophe l'appelle en dernier lieu une « métaphysique eschatologique ». « Pour moi la pensée centrale de la philosophie eschatologique est liée à la compréhension de l'état de chute comme objectivation et de la fin comme victoire définitive sur l'objectivation » (Tr. fr. p. 63). Cette phrase résume aussi l'idée centrale du livre. Il n'apprend pas beaucoup de nouveau, certaines idées anciennes sont redites avec la force juvénile du septuagénaire. C'est pourtant le caractère pathétique de la pensée berdiaevienne qui éclate ici et reçoit sa justification : la philosophie ne s'impose pas à l'intelligence du dehors, elle est au contraire son option sous l'impulsion de l'émotion. La traduction française est fidèle mais si inévitablement éloignée du génie français !
D. C. L.

Nikolaj Berdjaev. — O rabstvê i svobodě celověka (De l'esclavage et de la liberté de l'homme, essai d'une philosophie personnaliste ; en russe). Paris, YMCA Press, s. d. (1939) ; in-8, 222 p.

Dix ans avant sa mort, B. écrivait une espèce d'encyclopédie de sa philosophie, dont l'introduction du volume trace un itinéraire très utile pour comprendre la pensée de l'A. Dans l'exposé lui-même sont détaillés les différents esclavages ou les différentes illusions de l'homme; l'être, Dieu mal compris, la nature, la société, la civilisation, l'individualisme, l'État, la guerre, le nationalisme, l'aristocratisme, le « bourgeois », la révolution, le collectivisme, l'érotisme, l'esthétisme, l'historisme, etc. Pour se dégager d'eux tous, l'homme doit devenir une personne, c'est-à-dire « esprit-liberté-création » ; c'est là son *devoir*, sa *vocation*. Parmi tant d'intuitions importantes qui lui ont valu, à juste titre, une réputation mondiale, une au moins a fait, semble-t-il, défaut à B. : celle de l'état de créature, état qu'il devait, sans doute, mettre sur le compte de l'« objectivation ». C'est là une grave lacune en anthropologie, grave au point de lui enlever sa base.

D. C. L.

Joseph de Finance S. J. — Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas. (Bibliothèque des Archives de philosophie.) Paris, Beauchesne, 1945 ; in-8, X-372 p.

Disons-le sans ambages, cette thèse de maîtrise trahit à chaque page la main d'un maître, tant en histoire qu'en philosophie; elle mérite l'attention non seulement des scolastiques, mais de tous ceux qui se sentent impliqués dans cette « recherche de l'homme nouveau », et qui se voient en même temps liés par « l'idée chrétienne de l'homme » (de Lubac). Nul doute que le thomisme soit compris dans cette « idée chrétienne ». Voici la thèse de l'A. « Montrer comment le thomisme, grâce à l'approfondissement de la notion d'être et à la considération du mystère des origines, sauvegarde la réalité propre et fonde la nécessité de l'agir, fournit le vrai sens et la justification du dynamisme universel ; rechercher à la lumière de ces principes, au cœur même de l'être, l'amorce et l'exigence du déploiement opératif, nous pencher, en thomistes, sur la créature, et percevoir, au plus secret de sa substance, la palpitation du désir primordial ». — Et voici le point de vue qui domine tout : « Nous ne pouvons pas en rester à une métaphysique abstraite... la réalité suprême est une existence, et c'est dans cette Existence, et le rapport intime que soutiennent avec elle les existants, que réside la justification de l'ordre métaphysique tout entier ». En voici l'aboutissement, que l'on dirait existentialiste : « Le thomiste est un dynamisme en ce sens que la position dans l'existence n'est pas même concevable métaphysiquement sans une orientation de l'être vers le plus être ... Des plus bas étages de l'activité élémentaire jusqu'au sommet sublime de la contemplation béatifique, l'être fini est travaillé par une tension intense, qui ne lui permet pas de se fermer sur soi. L'existence est un engagement, la substance un point de départ ». — Tel est le point de vue adopté par l'A., dont l'ouvrage trouvera les nombreux lecteurs qu'il mérite.

D. B. S.

S. van Mierlo. — La Science, la Raison et la Foi. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Presses Universitaires de France, 1948 ; in-8, 288 p.

Un ingénieur protestant entreprend de montrer comment la science moderne conduit logiquement au spiritualisme qui doit aboutir à la Révélation. Il se montre ainsi attentif au sens profond de la nouvelle révolution scientifique des dernières années que le progrès moral n'a malheureusement pas accompagné. Il se plaît à souligner les témoignages les plus clairs de divers savants qui ont essayé avant lui de réfléchir sur ce thème. Il note l'accord de leurs conclusions et l'obligation qui nous incombe de ne pas limiter arbitrairement notre vision du réel. Il envisage en conclusion quelques difficultés d'ordre philosophique et même théologique, qu'il écarte moins avec le souci de présenter une dissertation technique qu'avec celui d'être utile à ses lecteurs. D. H. M.

Frederick Copleston, S. J. — Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture. (The Bellarmine Series, VII). Londres, Burnes, Oates et Washbourne, 1942 ; in-8, XII-218 p.

Id. — Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism (Même coll., XI). Ibid., 1946 ; in-8, XII-216 p.

Ces deux excellentes monographies montrent combien l'histoire de la philosophie peut être attrayante et éclairante. Nietzsche, d'abord très impressionné et influencé par le tableau passablement sombre que Schopenhauer avait brossé de la vie humaine, s'en écarte ensuite, et lui oppose sa « science joyeuse ». Mais il ne s'agit là au fond que d'un effort désespéré de vaincre son propre pessimisme « métaphysique », qui ne le quitta jamais et dans lequel il finit par sombrer d'une façon si catastrophique. — Des œuvres de Schopenhauer se dégage une certaine sérénité, et même la joie (une joie « négative », p. 148). Ce pessimiste invétéré reste fidèle à son athéisme et à son nihilisme ; il ne se crée par de faux dieux et se défend surtout d'en faire un de lui-même. Pour autant qu'il a pu garder sa bonne humeur dans cette négation de la vie, Schopenhauer eut certes plus de chance que Nietzsche. Que ceci lui donne le pas sur ce dernier dans le sens d'une plus grande ressemblance avec le christianisme, ainsi que le suggère l'A, c'est cependant très discutable, et nous croyons que beaucoup ne seront pas d'accord avec lui. D. T. S.

Dr. C. J. Bleeker. — De Godsdienstige Beteekenis van Oog en Oor. (Een phaenomenologische studie). Assen, van Gorcum, 1946 ; in-8, 28 p.

Cette plaquette contient un discours académique inaugural qui veut suggérer l'importance de la phénoménologie de la religion. Deux types de religion : l'un visuel, l'autre auditif, sont ici distingués. Au

second groupe appartiennent le judaïsme, le christianisme, et l'islam. Il y a des aperçus intéressants, mais nous croyons qu'ici la classification des phénomènes n'est pas entièrement indépendante du point de vue protestant de l'A. D. T. S.

Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. — Les Paradoxes du Bouddhisme. Museum Lessianum — Section philosophique n° 26. Bruxelles, Édition Universelle, 1947 ; in-8, XIV-311 p.

Jacques Bacot. — Le Bouddha. Coll. Mythes et Religion. Paris. Presses Universitaires de France, 1947 ; in-12, VIII-116 p.

Les grandes religions orientales présentent un intérêt permanent ; il est impossible, à l'heure actuelle, de comprendre si peu que ce soit aux événements contemporains si l'on néglige les courants philosophiques et religieux sous-jacents à tous les événements de quelque importance. L'Asie par ses antiques civilisations, par l'importance de sa population, par ses religions profondément établies, occupe dans l'histoire du monde une place que beaucoup d'occidentaux sousestiment. L'ouvrage de Jacques Bacot initie le lecteur au Bouddhisme, en raconte l'histoire et en explique les points essentiels de doctrine. Le R. P. Taymans nous fait pénétrer dans la doctrine elle-même ; patiemment l'A. débrouille l'écheveau qu'est pour nous la théologie bouddhique. Ces ouvrages — et en général ceux qui nous initient aux grandes religions orientales — doivent être lus non seulement par les missionnaires de ces pays mais aussi par les philosophes et les théologiens catholiques. Aux points de comparaison que l'on y découvrira s'ajoutent l'intérêt, la nécessité d'une connaissance plus approfondie des doctrines qui (par la théosophie, par exemple) inspirent plus d'hommes qu'on ne pense dans les régions dites chrétiennes. D. Th. Bt.

Karl Barth. — Connaître Dieu et le servir. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, s. d. ; in-12, 216 p.

Ce volume est particulièrement stimulant pour la pensée, en partie parce qu'il soutient un paradoxe continuel. En 1937 B. avait été invité par l'Université d'Aberdeen à donner les *Gifford Lectures*, lesquelles, d'après le testament de Lord Gifford, doivent traiter de théologie naturelle, dans le sens strict du mot, pour la « stimuler, encourager, faire connaître et propager » ; après des tractations avec le Haut Sénat de l'Université auquel il avait exposé à propos de la clause du testament les « objections de conscience » qu'on devine, il donna son consentement et choisit pour sujet un commentaire, à égale distance du libéralisme et du fondamentalisme, de la *Confession écossaise* de 1560, avec le titre ci-dessus. B. termine son exposé par une question concernant la théologie naturelle et n'y répond pas : « Je laisserai ouverte la question non sans avoir attiré encore une fois l'attention sur la profondeur dans laquelle plonge le regard quand on veut reconnaître dans les thèses de la théologie réformée non seulement matière à discus-

sion mais les paroles de la vérité » (p. 214). Ceux que le problème ainsi énoncé intéresse, doivent aller au petit mais extrêmement dense et vigoureux volume. Un « œcuméniste » y lira avec un intérêt spécial les six chapitres consacrés à l'Église et à sa mission, laquelle déborde le « service politique » mais où celui-ci détient une grande place. D. C. L.

Philippe-H. Menoud. — L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 3). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-8, 92 p., 3,90 Frs.

Fr. J. Leenhardt. — Le Baptême chrétien, son origine, sa signification. (Même coll., 4). Ibid., 1946 ; in-8, 76 p., 3,50 Frs.

Georges Pidoux. — Le Dieu qui vient. Espérance d'Israël. (Même coll., 17). Ibid., 1947 ; in-8, 56 p., 2,75 Frs.

Hébert Roux. — L'argent dans la communauté de l'Église. (Même coll., 18). Ibid., 1947 ; in-8, 46 p., 2,50 Frs.

Oscar Cullmann. — Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême. (Même coll., 19-20) ; Ibid., 1948 ; in-8, 72 p., 3,75 Frs.

Les plaquettes de cette jolie collection émanent toutes d'un même esprit renouvelé au sein du protestantisme, et qui ne peut que réjouir tous les unionistes. Les problèmes y sont vus et les thèses y sont énoncées sous un angle beaucoup plus serein et beaucoup plus traditionnel que dans les anciennes catégories de la théologie protestante. Fondées sur une étude rigoureuse des textes, elles tendent à se rapprocher en beaucoup de points de la doctrine catholique. Notons ceci, particulièrement dans l'opuscule de P. Menoud sur l'Évangile de saint Jean et son authenticité, et dans celles de O. Cullmann et de F. Leenhardt sur le baptême. — A part celle de H. Roux sur l'argent qui est plus positive et traite de l'administration des biens ecclésiastiques, les énoncés de ces opuscules sont imprégnés du renouveau actuel de la théologie qu'on aime à appeler « biblique », et dont les résultats jusqu'à présent sont pleins de promesses. D. O. R.

Kard. J. H. Newman. — Christliches Reifen (Texte zu Religiösen Lebensgestaltung, gesammelt, übersetzt, eingeleitet von O. Karrer), Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-12, 350 p., 8.80 Fr. s.

Newman n'a jamais donné dans ses ouvrages un exposé systématique de la doctrine chrétienne. Il s'attache à certains thèmes, qui lui sont chers et y revient souvent. Ranger ces thèmes dans un ensemble et choisir les passages les plus caractéristiques, les mettre en valeur, est le mérite de O. Karrer. Voici les principaux de ces thèmes : La présence de Dieu rendue consciente ; Comment la foi surélève notre vie entière ; Sainteté et crainte de Dieu ; Le mystère du pouvoir unifiant de la souffrance ; L'élément intérieur dans la prière ; La caractéristique psychologique de l'esprit chrétien. Pour embrasser la mentalité de Newman ces extraits sont insuffisants ; il faut pour le comprendre lire des ouvrages entiers. D. T. B.

Philip Flanagan. — Newman, Faith and the Believer. Préface du P. H. Tristram. Londres, Sands, 1947 ; in-8, 206 p., 12/6.

Étude critique sur la doctrine de Newman concernant la vertu de foi, l'acte de foi, l'attitude du croyant : l'A. se propose de montrer que Newman, loin de faire la moindre concession au modernisme, comme les modernistes ont jadis essayé de le montrer, exposait une doctrine conforme à la doctrine catholique. Il est nécessaire pour le voir de collationner et de réunir les textes épars dans les œuvres du grand cardinal anglais ; apparaît alors qu'il ne cède en rien à l'ampleur et à la profondeur d'un saint Thomas d'Aquin et qu'il envisage même des aspects que le docteur angélique avait à peine effleurés. D. T. B.

F. W. Dillistone. — The Holy Spirit in the Life of to-day. Londres, The Canterbury Press, 1946 ; in-12, 126 pages, 6/6.

Dans la préface générale à cette série de publications, le *Lord Bishop* de Sodor et Man constate que c'est surtout du côté protestant que sont venues les contributions vers une meilleure compréhension du Saint-Esprit. Mais l'anglicanisme a, lui aussi, un mot à dire, car si la réaction contre trop d'accent sur un spiritualisme abstrait a eu comme réaction une exagération de l'élément administratif et juridique de l'Église, l'anglicanisme veut plaider l'équilibre et la hiérarchie de ces valeurs et par là contribuer à un rapprochement entre toutes les Églises et à la Réunion. A.

A. Frank-Duquesne. — Cosmos et Gloire. Dans quelle mesure l'Univers a-t-il part à la Chute, à la Rédemption et à la Gloire finale ? Paris, Vrin, 1947 ; in-8. XLIV-202 p.

Cet ouvrage débute, outre la préface de l'auteur, par trois autres préfaces de Claudel, de l'Abbé du Mont-César et du R. P. Deboutte, rédemptoriste et professeur de théologie ; en outre l'*imprimatur* a été donné par S. E. Mgr Beaussart, Vicaire Général de l'archevêché de Paris. Ces hauts patronages garantissent la tenue littéraire autant que la valeur exégétique, liturgique et dogmatique de l'ouvrage. — Quel est son contenu ? La doctrine est si ramassée en un nombre restreint de pages qu'il serait difficile de la résumer encore. L'auteur décrit l'état du monde entre ces deux textes cités en exergue : *Maledicta terra* ... (Gen. 3, 18) et *Omne maledictum non erit amplius* ... (Ap. 22, 3). La partie centrale de l'ouvrage est le chapitre où l'auteur après avoir esquissé la cosmologie de saint Paul entreprend un commentaire du chap. VIII de l'Épitre aux Romains à partir du verset 19 : « La création attend avec un ardent désir la manifestation du Fils de Dieu... » Si elle aspire, elle ressent donc l'obstacle du péché de l'homme. Il complète le commentaire par celui du Ps. 148 et du Cantique des jeunes gens dans la fournaise. Ces commentaires sont la pièce maîtresse ; pour les exposer l'A. interroge la Bible entière qu'il

possède jusqu'au moindre verset et il n'hésite pas à interroger les Targum juifs, les exégètes modernes et même la religion des Indes. Si ce commentaire est abondant c'est qu'il a été préparé par des notions sur les termes suivants : création, péché, bénédiction, anthroposphère, « se tenir devant », le verbe créé pour désigner l'homme, le risque d'Adam, la dialectique de la Chute, etc. La méthode d'exposition est celle de la Bible, parallélisme et opposition, et ce recours, cher à Soloviev, aux réalités surnaturelles connues par analogie, pour caractériser les réalités concrètes (chercher la clef du simple dans le compliqué p. 50). Si par l'Incarnation les hommes sont devenus « humanité de surcroît » pour le Christ, c'est que le monde dans le drame du péché a été auparavant « animalité de surcroît » pour l'homme et a été associé au péché au point de ne plus louer et bénir Dieu. Voilà ce que la Rédemption a rétabli. — Une allusion du livre laisse deviner que son inspiration serait née à Breendonck où le sens de la souffrance aurait pris pour l'A. des dimensions eschatologiques ; cette inspiration communique certainement à ces pages un souffle prophétique. D. T. B.

Don Placido de Meester. — Studi sui Sacramenti, amministrati secondo il rito bizantino. (Storia, Disciplina, Riti abbreviati, Questione connesse). Rome, Edizioni liturgiche, s. d. ; in-8, 298 p.,

Ce nouveau volume de D. de Meester étudie l'un après l'autre chaque sacrement. Pour chacun il fait l'histoire de son développement rituel. Il relève exactement les particularités que l'on rencontre dans chacune des Églises de rite byzantin, tant dissidentes que catholiques. Chacune de ces études est menée avec toute la minutie et toute l'exactitude désirables.

Et pour répondre à des désirs souvent manifestés, il propose pour chaque sacrement un rit abrégé, respectueux de son caractère traditionnel et tenant compte des nécessités de notre temps et des légitimes demandes des fidèles. Ce travail s'impose à l'attention de tous les liturgistes. Ils y trouveront quantité de renseignements du plus grand intérêt et une directive sûre dans les difficultés que la pratique leur fait rencontrer. Ils pourront sans doute discuter l'une ou l'autre des solutions proposées, mais toutes doivent être sérieusement pesées. Nous souhaitons à ce volume la diffusion qu'il mérite. Puisse-t-il mettre fin définitivement à des pratiques de laisser aller qui, tout en prétendant s'inspirer du vrai esprit du rite byzantin, vont en réalité à son altération et à sa corruption irrémédiable. H. E. M.

M. A. C. Warren. — Strange Victory. Londres, The Canterbury Press. 1946 ; in-12, 124 p. 6/.

L'*Ecclesia Anglicana*, dit l'évêque anglican de Sodor and Man dans la Préface générale à cette série de la *Saint Paul's Library*, a toujours eu le talent d'unir dans sa communion des hommes et des idées d'inspiration

assez différentes. Ce talent, elle devrait le prouver maintenant, ajoute-t-il depuis qu'il s'agit d'union de diverses communions chrétiennes.

Dans ce petit livre l'A. examine les idées fondamentales et les idées-forces qui font le *Communion Service* de l'Église anglicane. Il s'y appuie beaucoup sur le témoignage de saint Augustin et de saint Justin. Cette prédilection pour la patrologie des premiers temps est un garant du bon travail que fera ce livre chez les anglicans. Il s'agit de la victoire du Christ. A.

The New Testament, Douay Version, edited by J. P. ARENDZEN. Londres, Sheed et Ward, 1947 ; VII-609 p., 8/6.

Cette nouvelle édition de la *Douay Version* du Nouveau Testament reproduit exactement le texte scripturaire dont se servent les catholiques anglais depuis près de quatre siècles. L'éditeur a seulement remplacé les notes que donnait la D. V. par d'autres qui ne reflètent pas cette préoccupation des éditeurs primitifs de défendre la Foi contre les erreurs de la Réforme et du Protestantisme. Ceci nous fait croire que nombre d'anglicans prendront aussi ce texte, sans arrière-pensée. Le volume est élégamment édité en format de poche. D. T. Bt.

H. H. Rowley. — The Re-Discovery of the Old Testament. Philadelphia, Westminster Press, 1946 ; in-8, 314 p., 3 dl.

Pour réagir contre une manière d'étudier l'Ancien Testament, qui se limitait à des questions d'histoire et de littérature, l'A. a voulu mettre en évidence le message religieux de celui-ci et son importance vis-à-vis du Nouveau. Ce procédé est appelé redécouverte de l'A. T. ; le message se résume dans la continuelle révélation de Dieu à l'homme. Mais la révélation progressive que H. R. défend n'est pas une marche du moins parfait au plus parfait, comme l'enseigne la doctrine catholique, mais bien une révélation, plus ou moins contaminée par les erreurs des hommes qui sont ses instruments faillibles, et allant se purifiant. Le titre du livre et l'intention de son A. ne valent donc que pour le monde biblique protestant.
D. C. L.

Harold A. Guy. — New Testament Prophecy. Its Origin and Significance. Londres, Epworth Press, s.d. ; in-8, 186 p., 12/6.

Voici le plan du petit volume dont le sujet est important, mais qui le traite, en s'appuyant surtout sur des auteurs anglais et en adoptant une méthode critique et historique, d'une façon rapide et dépourvue d'originalité : le prophétisme hébreu ; Jean-Baptiste ; la conscience prophétique de Jésus ; le prophétisme dans l'Église du premier siècle ; le prophétisme dans la religion contemporaine ; le prophétisme hébreu, grec et chrétien ; les croyants et les prophètes ; Appendices : relations postérieures sur Jean-Baptiste ; « le mystère du Royaume de Dieu » ; les prophètes sous la

Didachè. En conclusion il est dit que le prophétisme caractéristique de la religion juive a culminé dans Jésus-Christ ; après lui il tend dans l'histoire du christianisme à se transformer en apocalyptique ou en mystique. Le volume se termine par deux index : auteurs et passages bibliques.

D. C. L.

François Quiévreux. — Les paroboles. Coll. « Évangile et Tradition ». Paris, « Je Sers », 1946 ; in-8, 266 p.

Quel magnifique témoignage rendu à l'Évangile et à la tradition chrétienne que cet ouvrage ! L'A., parti de l'étude des vitraux de la Cathédrale de Bourges, remonte les chaînons de douze siècles d'interprétation de l'Écriture pour aboutir à l'intelligence du Nouveau Testament et aux paroles mêmes du Christ : une seule ligne, un seul bloc, l'Écriture n'a comme sens que celui de toute la grande tradition chrétienne. A partir du XIIIe siècle cependant, une cassure se dessine, qui ira toujours en s'accentuant. M. Q. est protestant, mais il reconnaît que la tentation de la Réforme pour retrouver ce sens spirituel de l'Écriture a à peu près avorté, emportée qu'elle était par le courant rationaliste qui submergea les temps modernes. C'est de cette exégèse que M. Q. fait le procès, de son insistance sur le caractère progressif de la Révélation au détriment de son caractère figuratif. « Le mouvement des yeux qui s'ouvrent pour voir le symbole dans la réalité sensible, tel est le point de départ de la recherche de Dieu » (p. 20). — « Dieu est présent dans l'instant. Sa parole est présente dans l'Évangile, mais un bandeau est sur nos yeux » (p. 30). « Cette même inspiration du Saint-Esprit qui crée l'unité de l'Église, crée aussi l'unité de la tradition chez les Pères, dans la même communion fraternelle. Les Pères ne s'expriment pas comme des penseurs, des philosophes ou des savants, mais comme des hommes inspirés par l'Esprit de Dieu pour scruter sans cesse les choses de Dieu » (p. 57). — Durant les soixante premières pages de son livre, M. Q. a fondé sa thèse, qu'il applique ensuite aux diverses paraboles de l'Évangile. Il présente ces dernières à la lumière de l'interprétation des Pères, dont il offre un admirable florilège de citations. Dans une troisième partie enfin il rassemble ces diverses données de l'exégèse traditionnelle pour une étude des vitraux de Bourges. — L'A. veut laisser tout le mérite de son ouvrage aux seuls Pères ; il est trop modeste ; et ce n'est pas en ces quelques lignes que nous pouvons rendre un témoignage à la somme de travail et d'érudition que présente son livre. Nous voudrions cependant souligner, comme il l'a d'ailleurs fait lui-même, la valeur œcuménique de la voie qu'il ouvre : la Tradition chrétienne, l'Écriture, voilà la terre sainte commune à tous les chrétiens. M. Q. nous a prouvé avec quelle joie catholiques et protestants pouvaient s'y retrouver pour travailler ensemble à la grande œuvre commune de la réunion.

D. E. L.

Je bâtirai mon Église (Jeunesse de l'Eglise, No 8). Éd. Jeunesse de l'Église, Petit Clamart (Seine), Rond Point, 1948 ; in-8, 164 p., 190 fr. f.

Les remarquables recueils « Jeunesse de l'Église », dirigés par le P. Montuclard O. P., atteignent leur huitième fascicule. Il est consacré au problème des structures sociales de l'Église ; elles ont subi des changements au cours de l'histoire et devront en subir maintenant à cause des bouleversements actuels des structures sociales profanes. Ce changement sera le fait du Saint-Esprit qui anime et rajeunit continuellement l'Église, et du Christ dont Il est l'Esprit et qui bâtit Sou Église. Il le fera principalement à travers des initiatives laïques (la passivité des laïcs est considérée comme un grand mal et leur principal péché ; c'est elle qui fait le « vieil homme d'Église »). Pour être actifs, les membres de l'Église doivent moins agir que vivre précisément en tant que membres, en tant que « pierres vivantes », dans une « communauté d'inspiration ». A cet égard l'article de J. Roze, *Pierres vivantes*, est spécialement intéressant. Mais toutes les contributions sont pleines de foi et de vie malgré leur caractère souvent abstrus. Ce dernier ne leur permettra, semble-t-il, de toucher que les « pierres intellectuelles ». D. C. L.

Gustave Bardy. — La Théologie de l'Église, de saint Irénée au Concile de Nicée. (Coll. Unam Sanctam, 14). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 352 p., 360 fr. fr.

Ce volume est la continuation du précédent de la même collection, paru en 1945 sous le titre *La théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée* (et non « La théologie de saint Irénée » comme le portrait fautivement le titre de notre recension dans *Irénikon* XIX (1946), p. 427). Beaucoup plus étendu et plus riche, grâce à une littérature plus abondante, que le précédent, l'ouvrage actuel laisse apparaître, par une entraînante série de citations, la doctrine de l'Église chez les Pères anténicéens. Les deux premiers chapitres (*Les sectes hérétiques* et l'*Église catholique au début du IIIe s., Penseurs et mystiques*), nous montrent la prise de conscience de sa propre doctrine par l'Église, en réaction contre les marcionites surtout, et la grande construction de la mystique ecclésiale chez Hippolyte, Clément d'Alexandrie et Origène. Du chapitre III : *La grande crise du IIIe siècle* (question des *lapsi*), se dégage une importante conclusion au point de vue unioniste, celle de la réintégration des dissidents. Le dernier chapitre *L'Église et les Églises en 325*, marque aussi les étapes de la centralisation dans les circonscriptions ecclésiastiques depuis le concile de Nicée : « Le problème du fédéralisme ou du centralisme, si l'on peut ainsi parler, est une conséquence du problème des faillis. Il est essentiel, pour que l'unité de l'Église soit sauvegardée ... que la même solution s'impose partout au nom d'une autorité reconnue » (p. 249). — Un autre conclusion importante, concernant la question de la pénitence, se dégage également de ce remarquable ouvrage. Liée primitivement au problème de la sainteté

de l'Église, la possibilité de la rémission des péchés s'étend de plus en plus devant le nombre des *lapsi*, ainsi que l'exercice de moins en moins parcimonieux du pouvoir des clefs. Si l'Église se montre condescendante, elle demeure néanmoins très ferme dans les principes, ce que ne seront pas les sectes hérétiques. Aujourd'hui encore, malgré l'élargissement considérable de la discipline pénitentielle, l'Église reste toujours, nonobstant des apparences parfois trompeuses, et avant tout, la « société des saints ». D. O. R.

Dr. theol. P. Audomar Scheuermann, O. F. M. — Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung. (Görres-Gesellschaft : Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft, H. 77). Paderborn, Schöningh, 1938 ; in-8, 256 p.

Le titre exprime exactement le contenu de cette étude très intéressante et d'une clarté exemplaire. Outre l'exemption religieuse, l'A. étudie l'exemption des abbayes et prélatures *nullius* et celle personnelle des soldats. Toutefois c'est l'exemption dans le sens courant qui occupe la grosse masse du livre, et il semble que rien n'ait été oublié ici. Nous trouvons même quelques trop brèves considérations sur les privilèges pontificaux des Abbés, mais — évidemment et hélas ! — guère de lumière dans ce domaine obscur et ténébreux entre tous ; ensuite un long exposé du droit qui régit le religieux exempt engagé dans le ministère paroissial. Nous ferions de sérieuses réserves contre l'assimilation pure et simple faite par l'A. des religieux exempts aux *peregrini* (p. 130-132) en ce qui concerne le droit diocésain particulier ; nous ne comprenons pas que l'A. interdise aux Abbés la triple bénédiction pontificale que le *Rit. serv. in cel. Missae*, XII, 7 et 8, leur accorde expressément (p. 207). D. G. B.

Eduard Thurneysen. — Die Lehre von der Seelsorge. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8, 326 p.

L'auteur de ce traité de pastorale est un théologien suisse bien connu, collègue du prof. Barth à Bâle. Il débute ici entre autre par une critique de « Direction spirituelle et Protestantisme » de D. J. Benoît, livre auquel il reproche de trop accorder à la direction de conscience, résurrection, à ses yeux, du piétisme protestant avec son subjectivisme et sa sous-estimation de la fonction de la Parole. D'autre part, l'A. s'accorde avec Claus Harms pour constater qu'on a trop rarement chez les protestants une saisie directe sur les âmes. D'où le problème : Quelle doit être la nature de la *Seelsorge* dans la Parole de Dieu ? La *Seelsorge* catholique sert tout au long de l'ouvrage de référence et se voit amplement mise en cause. Elle donnerait congé à l'annonce de la Parole en se concentrant sur la confession sacramentelle. La pastorale privée remplacerait le rôle de la communauté au détriment de la dignité et de la puissance objective de la prédication que Calvin appelle l'âme de l'Église. Cette opposition est maintenue à travers le

livre entier, mais il est clair qu'elle ne satisfera pas le lecteur catholique. Celui-ci sait que dans l'Église tout est imprégné de la Parole. Certaines vicissitudes historiques ont pu modifier partiellement certains accents, mais l'alternative prédication-vie sacramentelle y est inconnue. « Ontologiquement » elles y sont toujours corrélatives. Les réformateurs ont dévalorisé le sacrement en en faisant un appendice de la Parole (*Verbum visibile*) en tant que pur symbole, alors que c'est la fonction vivificatrice, l'organe d'assimilation par excellence. C'est alors que le Verbe de Vie n'est pas seulement entendu mais vu, contemplé, prêché (I Jean, I). — En approuvant Calvin, déclarant que « le pardon de Dieu, le pouvoir de lier et de délier, reviennent uniquement à la Parole et à la prédication de l'Évangile » (p. 37), ce beau livre souffre dans ses parties essentielles d'une dangereuse anémie. Le catéchisme de Heidelberg que l'A. critique sur ce point nous paraissait plus clairvoyant. Le livre de M. Th. est certainement beau et extrêmement riche. Nombreux sont encore ceux qui savent annoncer dignement la Parole, mais qui mieux que le protestant peut disserter sur elle ? Nous le disons sans ironie. Nous lui reconnaissons un certain droit de critique, et nous croyons avoir bien compris aussi la leçon de cet ouvrage, pour autant qu'il en contienne une. Il est bien vrai que « croire est se savoir entièrement entre les mains de Jésus-Christ » (p. 143), et que cette foi est *ex auditu*. Mais somme toute, cela reste encore très négatif. Si nous lisons à la p. 139 « vivre dans l'Église ne signifie rien d'autre que participer au pardon des péchés » — paroles qui caractérisent tout le livre — nous devrons également répéter de la *Seelsorge* du Dr. Thurneysen ce qu'il dit de celle du néo-protestantisme : elle souffre d'un manque de substance (p. 88). D. T. S.

R. P. André-Marie Dieux. — Personnalité et Communauté. (Henri de Tourville et le monde nouveau). Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 214 pages, 160 fr. fr.

Il s'agit bien moins ici d'une discussion systématique du problème de politique sociale énoncé dans le titre de ce livre que d'une biographie-panégyrique d'un abbé démocrate d'il y a cent ans. Henri de Tourville avait entrevu, à un moment où peu de catholiques comprenaient cet intérêt, que les problèmes sociaux allaient être la grande mode des temps à venir. Et il voulut y dire son mot. Mais, pressé d'agir, il n'eut guère le temps d'étudier. Il pensait que des simples « constats », élaborés par les savants sociologues ne suffiraient pas pour émouvoir les hommes, à les détacher de leurs passions, de leurs routines séculaires. Et c'est ainsi qu'il devint un des plus ardents prédicateurs sociaux de son temps. A.

F. Charmot, S. J. — Le Sacrement de l'Unité. Méditation sur la Sainte Messe. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-8, XII-323 p.

Le sous-titre de l'ouvrage nous dit qu'il s'agit ici non point propre-

ment de l'Union des Églises mais de l'union des fidèles autour de la table de l'Autel. C'est dire que le présent ouvrage est une méditation sur le saint sacrifice de la messe, « la sainte Messe étant un principe vivant de charité ». Le livre est dédié aux « carissimis in Societate Jesu discipulis ». Tous ceux qui ont connu l'A. au collège de N.-D. de Mongré, ou qui ont lu ses nombreux ouvrages, savent l'influence considérable que le P. Charmot a exercée autour de lui et le bien que peuvent faire ses considérations solides et pieuses. A.

L. Humblet, S. J. — Huit jours à Manrèse. Liège, Soledi, 1947 ; in-12, 257 p.

Le R. P. Humblet n'a pas voulu ajouter un nouveau commentaire des Exercices de saint Ignace, à tous ceux qui ont été déjà écrits depuis quatre siècles. Ces pages, qui suivent les thèmes des Exercices, sont présentées avec beaucoup d'à-propos aux chrétiens de notre temps et dans un style très vivant. On y trouvera la réponse à bien des questions actuelles de morale et de vie spirituelle. D. Th. Bt.

Alexej S. Hackel. — Von Ostkirchlicher Kunst. Fribourg-en-Br., Herder, 1943 ; in-8., 18 p.

Esquisse et introduction à la compréhension de l'art iconographique russe par le commentaire d'une quinzaine d'icones reproduites en couleur à la fin de la brochure. Pour un chrétien d'Orient, une icone parle de la religion plus clairement que l'Écriture, mais pour pouvoir retrouver Dieu dans ses saints, il faut une initiation à la fois technique et mystique que l'auteur, un Russe, donne de façon très simple. D. T. B.

LITTÉRATURE SOVIÉTIQUE

Nicolas Assanov. — Terre d'Oural. trad. de Véra Volmane. Paris, Lafont, 1946 ; 10e éd., in-12, 252 p.

L'auteur, né en 1906, est d'une humble origine, s'est formé à la faculté ouvrière de Moscou. Correspondant pendant cette dernière guerre — ce qui fut le cas d'un grand nombre d'écrivains soviétiques renommés — il nous donne ici un roman de guerre. Nonobstant l'imposition du thème, *Terre d'Oural* est un des romans soviétiques qui nous paraît être le moins tombé dans les travers du dirigisme. Il y a bien quelques naïvetés (il suffirait d'un mot de plus, en tel passage, pour nous laisser croire que les rennes eux-mêmes comprennent leur rôle dans la révolution soviétique) et quelques aveux, qui sont instructifs sur l'état d'esprit général, mais l'ensemble ne manque pas de grandeur ni de poésie. C'est un livre à lire.

D. Th. Bt.

Vladimir Lidine. — Le Grand Fleuve. (Coll. Bibliothèque Internationale). Tr. de Boris Metzel. Paris, Éd. du Pavois, 1947 ; in-12, 278 p.

L'A. raconte l'existence d'un garçon né sur les bords du fleuve Amour, en Extrême-Orient ; c'est un livre de propagande, qui comporte les défauts dont une telle intention afflige une œuvre littéraire. Il n'y manque pas de pages d'une réelle grandeur, telles celles où l'auteur décrit la découverte d'une source, indispensable à l'industrie dans une région sibérienne où le froid est quasi perpétuel. Mais trop souvent l'ennui nous gagne et le récit s'alourdit parce que l'on voudrait, à tout prix, nous convaincre des splendeurs de la locomotive ou de choses semblables. Et l'amour de ces êtres est si peu humain. C'est un type de roman soviétique. D. Th. Bt.

Georges Voino. — La ville de Krukoff. Roman adapté du russe par M. R. F. Madon. (Coll. Les 5 Continents). Paris, Charlot, 1946 ; in-12, 64 p.

C'est plutôt un scénario de cinéma : des notes, des indications, des morceaux de dialogue. Ce sera peut-être une formule de roman futur, où l'auteur demandera au lecteur un continuel effort pour construire de ces extraits, de ces suggestions l'œuvre attendue. L'incantation est profonde, mais on n'attend pas que cela d'une œuvre romanesque. Une ville, avec tous les vices de l'ancien régime. En trois lignes finales on apprend que la Révolution vint en 1920 et réduisit la ville en cendres. D. Th. Bt.

Georges Govy. — Sang Russe. (Coll. La condition humaine). Paris, Éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 234 p.

Ce recueil de nouvelles retrace les péripéties de la lutte entre les bolcheviks et les Russes blancs de Wrangel. De nouveau, la classification entre bons et mauvais. Les Blancs sont évidemment les mauvais. Ils pillent, assassinent, violent. Les bolcheviks sont portés par le grand vent de la rénovation sociale. C'est un type de littérature partisane. Cependant il y a là du souffle et l'auteur y développe quelques thèses sur la mort, sur la personnalité étendue à des millions d'êtres humains, sur l'héroïsme maternel (« la vraie mère prolétarienne ne saura pas distinguer son enfant de tous les autres enfants »), sur l'avenir du communisme. Ces récits datent, même en littérature soviétique. D. Th. Bt.

Ilya Ilf et Eugène Petrov. — Amérique sans étages. Trad. de Ludmila Savitzki. (Coll. Bibl. Internationale). Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-8, 350 p.

Ces deux auteurs qui ont écrit plusieurs ouvrages en collaboration, sont morts, le premier en 1940, le second, au cours du siège de Sébastopol, en 1942. Dans le présent volume on saisit les réactions de voyageurs sovié-

tiques à travers un pays aussi différent de la Russie par tant d'aspects économiques ou sociaux, que l'est la fédération des États-Unis. Quand on parle des É.-U. on songe aux gratte-ciels ; ici on nous les montre jusque dans les petits coins, là où il n'y a plus de gratte-ciels. Et cela permet à ces voyageurs, qui sont aussi des juges, de souligner bien des aspects de la vie américaine qui contredisent la conception communiste. Écrits avec verve et humour — selon le genre qu'avaient suivi ces auteurs dans leurs productions précédentes — ces récits sont extrêmement vivants. Mais, malgré tout ce qui paraît être parfaitement exact et précis, on doit reconnaître qu'il y a là un peu de caricature. D. Th. Bt.

HISTOIRE

A. T. P. Williams. — The Anglican Tradition in the Life of England. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 124 p., 5 sh.

E. A. Payne publiait il y a quelques années : *The Free Church Tradition in the Life of England* (cfr *Ir.*, 1946, p. 453). L'actuel évêque anglican de Durham, siège qui s'est, peut-on dire, spécialisé à avoir pour titulaires de grands *scholars*, en donne maintenant un pendant anglican dans lequel (p. 120) une très intéressante comparaison est faite entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres. L'A. me semble avoir cependant moins bien réussi son dessein que son collègue baptiste : le volume fait beaucoup mieux voir ce qu'est la tradition anglicane, avec ses constantes historiques faites de révérence à l'égard des Écritures, des Symboles de foi, des sacrements, du ministère traditionnel, et de solide érudition (p. 118), que ce qu'a été son influence dans la vie de l'Angleterre. Nous sommes en présence d'une bonne introduction qui ne simplifie pas la réalité : rien ne peut rendre simple l'histoire ou la politique anglicane (p. 121). Le volume, muni d'une courte bibliographie, appartient à cet excellent genre de haute vulgarisation dont la S. C. M. Press a le secret et le talent. D. C. L.

E. C. E. Bourne. — The Anglicanism of William Laud. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, VIII-206 p., 12/6.

Après avoir esquissé la situation religieuse et les doctrines en présence à l'époque de Laud, l'A. étudie successivement celui-ci comme réformateur, théologien, homme d'État et homme de tolérance religieuse. Les idées très larges de cet écrivain, si elles avaient prévalu, auraient empêché peut-être la Réforme de dévier dans une lutte contre le catholicisme.

D. T. B.

Wilh. M. Peitz S. J. — Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei. Miscellanea Historiae Pontificiae, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana. Vol. I. Rome, Libreria S. A. L. E. R., 1939 ; in-8, 128 p.

Dans ce livre-ci et dans *Methodisches zur Diurnusforschung*, paru en 1940 dans la même collection pour répondre à quelques objections faites au premier, le P. Peitz a repris et développé sa thèse bien connue sur l'origine et l'importance officielle du *Liber Diurnus* et de ses professions de foi dans la chancellerie papale. D'après l'A., la plus ancienne profession de foi qui est à la base de deux formulaires du *Liber Diurnus* serait antérieure à 400 et aurait déjà mentionné le *Filioque* ; pour la dernière affirmation, il trouve un argument dans une lettre de saint Maxime à Martin de Chypre. Ce symbole aurait été bien connu, par les synodiques des évêques de Rome, en Orient où une certaine opposition commença à se manifester dès l'époque monophysite. C'est surtout par là que Rome prend la direction dans les questions et les décisions sur l'orthodoxie. A Rome même, les professions de foi du *Liber Diurnus* qui furent progressivement augmentées de plusieurs articles lors des conciles postérieurs (exceptés ceux de 381 et de 553) servaient surtout lors des consécrations épiscopales. En Occident elles furent parfois reprises comme base des décisions synodales. Deux moments surtout furent importants pour le développement des professions de foi : la première moitié du cinquième siècle et le milieu et la fin du septième siècle, époques où Rome fut intimement liée aux luttes doctrinales en Orient. D. I. D.

A. J. Macdonald, D· D. — Episcopi Vagantes in Church History. Londres, S. P. C. K., 1945; in-8, 32 p.

Courte et substantielle étude recherchant, au cours de l'histoire ecclésiastique, les mots et les expressions qui désignent des évêques ne possédant pas de juridiction territoriale diocésaine propre, comme étaient jadis les chorévêques et aujourd'hui les évêques auxiliaires. D. T. B.

Douglas O'Hanlon. — Features of the Abyssinian Church. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, 72 p., 2 sh.

Le Rév. D. O'Hanlon qui a séjourné en Éthiopie de 1934 à 1936, a condensé, en peu de pages, un aperçu très sympathique des principaux traits de l'Église éthiopienne, bien qu'il lui fasse des reproches d'ignorance religieuse, de Judaïsme, de Mariolatrie et de révérence pour une collection d'écrits non inspirés et une suspicion générale de toutes les choses européennes, y compris la page imprimée. Une des grandes questions y est la traduction en amharique, la langue moderne du pays, de la sainte Écriture, achevée en manuscrit en 1934 et reproduite en phototypie, et celle des textes liturgiques. L'ancienne langue du culte, le ghéez, n'est plus comprise par le peuple et par la grande majorité du clergé. L'A. traite successivement des écoles d'Église (les seules dans les villages), du clergé et des moines, des églises et des objets du culte, de la doctrine, des Écritures, de la Liturgie et des pratiques religieuses dans l'administration des sacrements. Vu le fait que cette Église a été séparée presque complètement du reste de la

chrétienté pendant plus d'un millénaire, on comprendra qu'il s'y rencontre bien des traits originaux et des trésors anciens. Associons-nous à la fin du postscriptum que S. M. l'Empereur écrivit pour la traduction de la Bible : « Que tous ceux qui la lisent prient Notre Père dans les Cieux d'avoir pitié de l'Éthiopie et des âmes de ses trépassés ». D. I. D.

William Warren Sweet. — Religion on the American Frontier. 1783-1840. IV. The Methodists. Chicago, Univ. Press, 1946 ; in-8, X-800 p., 10 dl.

L'auteur de cet ouvrage est professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Chicago ; il a publié précédemment les agendas, les correspondances, les études, les rapports des premiers missionnaires protestants (baptistes, presbytériens et congrégationalistes) qui suivirent les pionniers européens dans leur marche vers l'Ouest des États-Unis ; dans ce tome IV il fait la même chose pour les méthodistes. En cinquante pages il résume l'origine et les méthodes de cette confession. Le reste du volume est une publication de sources en grande partie inédites : journal de l'évêque Whatcoat, lettres de Domgoole, journal de Lakin, de Gilruth, lettres de O. Fisher, rapports des Conférences méthodistes de 1808-52. D. T. B.

Paul Vergnet. — Les catholiques dans la Résistance. Paris, Éd. des Saints Pères, 1946 ; in-8, 312 pages.

Pendant l'occupation, la Résistance était tout. Depuis la Libération elle a été fort malmenée. Au grand jour apparurent, en effet, des déficiences et misères trop humaines qui avaient inspiré certains résistants. Les uns défendirent alors la Résistance avec exagération, d'autres au contraire prétendirent que tout y était mauvais. Beaucoup de gens qui, sous l'occupation n'avaient osé bouger, devinrent des résistants patentés et décorés et, d'autre part, ceux qui avaient réellement travaillé pour la Patrie, honteux de se trouver en pareille compagnie, cachèrent soigneusement leurs plaies et leur gloire. Enfin, certains groupes voulurent accaparer la Résistance et en tirer profit, d'autres prétendirent avoir été les premiers, les plus courageux, les plus éprouvés et de posséder le plus grand nombre de martyrs. Dès lors il semblait utile de clarifier toutes ces confusions et un peu partout on publia des monographies « pages de gloire » pouvant servir de sources pour écrire l'histoire de ces temps héroïques.

Le présent travail enregistre un certain nombre d'images qui nous rappelle la Résistance en France et il donne la liste de ce que firent les groupes clergé, épiscopat, scouts, JOC et d'autres catholiques dans la résistance. En annexe se trouve la liste des morts pour la Patrie. A.

Freya Stark. — Proche-Orient. (Bibliothèque des Voyages, XII). Paris, Éd. « Je sers », 1947 ; in-8, 294 p.

L'A. est anglaise, grande voyageuse ; elle fut engagée dans les services du *Foreign Office*, pendant la guerre dernière, à cause de sa grande connaissance du Proche-Orient, dont elle parle la langue.

Cet ouvrage n'est pas seulement très attachant et rempli de poésie ; il nous fait pénétrer profondément dans la mentalité arabe, il nous montre comment l'Angleterre, avec une poignée d'hommes sympathiques et de grande allure, conserve l'amitié des peuples arabes. L'A., par des relations personnelles avec les habitants, les plus simples parfois, créa un mouvement : La Fraternité et la Liberté, lequel mouvement comptait plus de 40.000 adhérents à la fin de la guerre ; il subsiste encore, avec des secrétariats, et compte maintenant de hauts personnages officiels. Il a même pénétré l'université musulmane d'El Azhar. C'est un livre à lire. Exemple de ce que peuvent les relations personnelles et l'amitié, la sympathie, le respect d'autrui. D. Th. Bt.

Gladys Scott Thomson. — Catherine the Great and the Expansion of Russia. (Coll : Teach Yourself History) Londres, Hodder et Stoughton, 1947 ; in-12, X-294 p.

Comme le disent les éditeurs de cette collection, l'étude de l'histoire est une des plus utiles pour connaître notre propre temps. Et il n'est pas nécessaire de rappeler le rôle politique joué par la grande Catherine de Russie, les conflits sociaux surgis sous son règne, le mouvement culturel qu'elle favorisa, pour montrer l'intérêt de ce petit volume pour quiconque veut trouver des explications historiques à l'état actuel de la Russie. C'est, en même temps, une peinture de la vie en Russie au XVIII[e] siècle.

D. Th. Bt.

Boris Polevoi. — De Bielgorod aux Carpathes. Notes d'un Correspondant de guerre (Août 1943-Avril 1944). Paris, Plon, 1946 ; in-12, 278 p., 90 fr.

Étapes de la victoire russe. — Vie et mentalité des chefs et des soldats, dont l'enthousiasme croît avec l'avance malgré les privations et les pertes d'hommes et de matériel. — Menus incidents de la vie de correspondants dans les villes et villages libérés. D. T. B.

Francisque Bornet. — Je reviens de Russie. Paris, Plon, 1947 ; in-12, 242 p., 135 fr.

Depuis 1909 l'A. de cet ouvrage a passé trente-deux ans en Russie, travaillant dans les usines et ensuite prisonnier pendant cinq ans dans les camps d'internement. Il ne ressent aucune hostilité pour le régime soviétique mais il a remarqué combien peu en France le public se rend compte de ce qu'est ce régime dans la vie de tous les jours. En de courts chapitres il rapporte donc ses souvenirs et comment il a vu le communisme soviétique à travers les différentes phases de son évolution.

D. T. B.

Max Beloff. — The Foreign Policy of Soviet Russia. — vol. I, 1929-1936. Londres, Oxford University Press, 1947 ; in-8, XII-261 p., carte hors texte, 15 sh.

Cet ouvrage est très soigneusement documenté et se réfère principalement aux actes officiels concernant les relations et les accords du gouvernement soviétique avec les États européens ou asiatiques ; il tient compte aussi des rapports et des études se rapportant aux questions économiques et commerciales de ces pays. La liste des ouvrages consultés ne paraîtra cependant que dans le second volume. On remarque à la lecture comment l'action des Soviets s'étend du domaine politique au domaine social et commercial, et intervient au delà des frontières de l'URSS pour fournir une occasion d'intervention dans les conflits intérieurs. En même temps les Soviets proclament hautement le principe de l'autonomie de ces États et la détermination de ne pas intervenir dans les affaires de leurs voisins. Ainsi on voit dès 1929 les Soviets appliquer en Extrême-Orient, notamment en Mandchourie, en Mongolie extérieure et dans le Turkestan chinois, les procédés qu'ils emploient aujourd'hui vis-à-vis de leurs proches voisins en Europe. — D. T. B.

Clarence A. Manning. — The Story of the Ukraine. New-York, Philosophical Library, 1947 ; in-8, 325 p.

Pour beaucoup de personnes de notre temps, l'Ukraine n'est connue, tout au plus, que comme une région ; c'est en fait une nation, bien définissable, qui a une histoire, une culture propres. Il suffit d'ailleurs de rappeler que sa capitale est Kiev et le rôle que jouèrent les princes de Kiev, bien avant que la Russie ne fût rassemblée, pour marquer l'importance historique de l'Ukraine. Malheureusement, cette nation n'a connu qu'oppression depuis dix siècles ; et pendant tout ce temps les Ukrainiens ont maintenu leurs particularismes ethniques et l'ambition de reformer l'unité nationale. Non moins intéressante, au point de vue de l'Union des Églises, est l'histoire de ce peuple. On a encore à la mémoire les événements de ce XXe siècle qui montrent comment non seulement le territoire mais aussi l'âme de cette population fut l'enjeu des disputes. L'Ukraine est actuellement unifiée ; elle est une des républiques de l'URSS, une des Nations Unies. A ce titre, cette histoire vient à son heure. Nous avons noté avec satisfaction comment l'A. rend hommage au métropolite Szeptycki. D. Th. Bt.

Arnold D. Margolin. — Russia, the Ukraine and America 1905-1945. (From a Political Diary). New-York, Columbia University Press, 1946 ; in-8, IX-250 p.

L'auteur de ce livre a soutenu pendant les quarante années auxquelles se réfère le présent ouvrage les revendications des Ukrainiens à la complète indépendance. Partout où cette question a été débattue, il a

recueilli une profonde déception et a pu constater combien le principe prôné par le Président Wilson : « Liberté des peuples de se gouverner eux-mêmes», était un fallacieux prétexte pour les assujettir à des peuples plus forts. Cette constatation est principalement vérifiée dans l'histoire des Ukrainiens et des Biélorussiens, comme le prouvent les souvenirs, les notes, les pièces officielles qui sont employés ou intégralement publiés dans ce livre. D. T. B.

Aldo Dami. — La Ruthénie subcarpathique. Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1944 ; in-8, 380 p., une carte.

Cet ouvrage est une description géographique, démographique et historique de la Ruthénie subcarpathique. L'A. s'y révèle connaisseur, ayant séjourné longtemps dans le pays, et bien au courant des langues slaves. Son étude est bien charpentée, et est appuyée sur une bibliographie copieuse. Il distingue les Ruthènes subcarpathiques tant des Russes que des Ukrainiens. Pour lui, cependant, Russes, Ruthènes, Ukrainiens et Blanc-russiens appartiennent à un seul peuple russe, thèse contraire à celle des ukrainophiles, qui prétendent que les Ukrainiens, les Blanc-russiens et les Russes sont trois peuples bien différents. Le chapitre le plus intéressant à noter ici est celui sur la religion des Ruthènes catholiques, mais uniates, c'est-à-dire de rite oriental. L'A. commet une grosse erreur en disant que les Uniates pratiquent la communion sous une seule espèce. Comme tous les orientaux, ceux-ci ont conservé l'usage ancien de la communion au pain et au vin. — Les pronostics sur l'avenir de la Ruthénie exposés dans ce livre ont été, hélas ! démentis par les événements. R. K.

Dom Dr. Philibert Schmitz, O. S. B. — Geschichte des Benediktinerordens. I. Band. Ausbreitung und Verfassungsgeschichte des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von P. Ludwig Räber, O. S. B. Einsiedeln-Zurich, Benziger, 1947 ; in-8, 382 p.

Le présent ouvrage est la traduction du premier volume de l'*Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, dont les deux premiers tomes ont paru à Maredsous en 1942. On connaît déjà les mérites de cette vaste entreprise, qui est la première à englober l'ensemble de l'histoire bénédictine (Cfr *Irénikon*, « *Questions sur l'Église* », 1943, p. 52-58). — Tout en élargissant et complétant d'une vingtaine de pages l'histoire des monastères des pays de langue allemande, le traducteur a conservé entièrement à l'ouvrage son caractère d'histoire de l'Ordre en général. La présentation l'emporte de loin sur l'édition française : l'impression vraiment luxueuse, les gravures impeccables et les cartes détaillant les monastères, font de ce volume une vraie réussite. D. N. E.

Walter Howard Frere, Bishop of Truro. A Memoir by S. C. PHILLIPS and others. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 216 p., 15 sh.

En attendant une biographie plus complète, comme on sait nous en donner en Angleterre, le Rév. C. S. Phillips, lui-même historien distingué, nous donne un *Memoir*, un portrait de Walter Howard Frere, auquel *Irénikon* a consacré un article en 1938, année de sa mort (p. 521-534). Ce portrait nous est donné sous forme de 8 belles photographies et de 12 chapitres qui nous permettent de suivre les principales étapes de la vie de celui qui fut religieux, évêque de son Église (le premier cumul de ce genre depuis le XVIe s. là-bas) et savant de formation cambridgienne et allemande (historien, liturgiste, musicien, ces aspects étant traités par des spécialistes). Un très grand charme se dégage de ces pages, le même probablement, bien qu'avec plus d'intensité, que dégageait F. lui-même et que connurent tous ceux qui avaient eu le privilège de l'approcher. Le secret en fut qu'il a toujours été au cours de sa vie multiforme un *chréten* et un *religieux* sincère, profondément ancré dans la tradition chrétienne occidentale, dans l'anglicane surtout, qui est dite la plus occidentale en Occident ; mais un chrétien occidental merveilleusement ouvert à la tradition orientale, à la russe principalement ; les chrétiens orientaux comprirent sa sympathie pour eux et la lui rendirent. Le chapitre de N. Zernov sur cette matière en est un témoignage ému. D'après lui, F. aurait cherché dans la tradition chrétienne orientale un remède contre l'unilatéralité de sa propre tradition qui risquait, à son défaut, de revenir au Moyen âge latin qu'elle avait à juste titre abandonné depuis le XVIe s. De tout temps la tradition chrétienne occidentale aurait été animée d'une trop grande confiance dans l'homme, laquelle serait à l'origine des schismes (p. 189). Si l'aspect oriental de F., unioniste chrétien, est abondamment dessiné dans le *Memoir*, son aspect romain l'est beaucoup moins : cependant F. a consacré à la liturgie romaine des études importantes et ressortissant partiellement à la controverse interconfessionnelle et a été un membre éminent des Conversations de Malines. En anglican « catholique » F. revendiquait pour son Église la continuité avec l'Église d'Angleterre d'avant la Réforme, et en « évangélique » il réprouvait ce qu'il considérait en avoir été les abus. On est heureux d'avoir ce portrait de F. pour le dixième centenaire de sa mort.

D. C. L.

Richard Mayr, Adventurer for God. Diary and Letters. Translated and Edited by LILIAN STEVENSON, from a Memoir by his Father KASPAR MAYR. Londres, Lutterworth Press, 1947 ; in-12, 150 p., 7/6.

Ces dernières années ont vu plusieurs biographies de jeunes hommes catholiques très vertueux (P. G. Frassati, G. de Larigaudie, etc.). Le présent volume en donne une d'un jeune catholique autrichien qui, en plus d'autres qualités chrétiennes très attrayantes, avait celle de se vouloir consacrer à l'apostolat de l'Union. Il avait visité le prieuré d'Amay et connu *Irénikon*.

— Une chose unioniste à faire encore remarquer : le livre paraît chez un éditeur non catholique et son rédacteur explique ce que cette vie catholique a de valeur œcuménique. L'ouvrage tout entier respire une discrète émotion inspirée par la piété de M. Caspar Mayr. D. C. L.

RELATIONS

F. S. C. Northrop. — The Meeting of East and West. An Inquiry Concerning World Understanding. New-York, Macmillan, 1946 ; in-8, XXII-531 p., 6 dl.

Lorsque deux personnes, deux peuples ou deux civilisations se rencontrent il arrive souvent que les sympathies ou antipathies jouent un bien plus grand rôle que la raison ou la politique. Si, mutuellement, on se voit surtout des défauts et des torts, on se sépare en ennemis. Si, au contraire, on a assez de sagesse et de clairvoyance pour constater qu'à côté des défauts visibles à première vue, il y a aussi des qualités appréciables, alors on décide de collaborer. Mais pour collaborer il faut un minimum de bases communes, même si l'on n'est pas d'accord sur certains principes. Ce juste milieu, ce réalisme politique est souvent difficile à trouver. Il est donc très précieux qu'il se trouve des hommes qui font, sereinement et objectivement, l'analyse des qualités et défauts des hommes, des nations et des civilisations. Si l'Orient et l'Occident veulent se combattre ce sera vite fait de retomber dans la barbarie, la jungle et la misère. Si au contraire ils voulaient collaborer en se complétant mutuellement, on pourrait espérer une ère de prospérité et de paix.

Telles sont les grandes lignes sur lesquelles évolue ce livre. L'A. qui est professeur de philosophie à *Yale University* fait ce discernement des esprits avec une grande finesse et il s'appuie pour le faire sur une documentation et une bibliographie immenses. Il examine à tour de rôle la culture du Mexique, des marxistes, des Anglais, des Allemands, des catholiques, c'est-à-dire de l'Occident et les confronte avec l'Inde, la Chine et les mahométans en général. C'est peut-être aller un peu trop large, mais, en bon Américain, il termine par des considérations de *practical Wisdom*. A.

Barbara Ward. — Democracy East and West. Background Handbook, N° 2. Londres, The Bureau of Current Affairs, Carnegie House, 1947 ; in-8, 54 p., 2 sh.

L'A. de cette petite brochure est journaliste et particulièrement connue dans la Résistance à la BBC. Elle est venue récemment à Bruxelles faire une conférence fort intéressante. Son but, dans cette présente publication est de vulgariser certaines notions de politique et de sociologie internationales. Son texte est vivant et accroche l'intérêt. Elle oppose la démocratie occidentale à ce qu'elle appelle la démocratie orientale et particulièrement

celle de l'URSS. Pour faire saisir son point de vue elle veut définir le mot « démocratie ». Rien ne peut être plus utile. Mais sa définition n'en est pas une. Qu'on en juge, page 32 où il est dit : « la démocratie orientale peut être définie comme le type du gouvernement de l'URSS ». Pour ma part je ne comprends rien à une telle « définition ». Même malentendu lors de la « définition » de la liberté. — A part ces critiques qui ne sont pas pertinentes puisqu'il s'agit d'une vulgarisation, il y a beaucoup d'excellentes « idées à discuter » dans cette petite brochure. A.

Charles S. Macfarland. — Pioneers for Peace through Religion. (Based on the Records of the Church Peace Union 1914-1945). Introduction by ARTHUR J. BROWN. New-York, Revell, s. d. ; in-8, 256 p., 2,50 dl.

Au début de l'année 1914, au moment où l'on sentit les premières menaces de la guerre, Carnegie réunit dans son salon à New-York des représentants des communautés protestantes, juive et catholique. Il s'agissait de créer un mouvement d'idées pour empêcher les conflits internationaux. Sans doute cette généreuse initiative n'a-t-elle pas eu un succès spectaculaire, mais depuis cette époque un groupe de pionniers a toujours travaillé à stimuler l'opinion publique en faveur de la paix. Et peu à peu la voix du christianisme se fait entendre et prêche la paix dans les milieux où elle n'avait guère accès jusqu'ici.

Nous trouvons réunis ici en volume l'histoire de ces efforts. L'A., qui est un des meilleurs spécialistes de la question, croit qu'un rappel de ces efforts et des résultats déjà obtenus donnera plus de force encore à ceux qui s'occupent de cet apostolat. A.

Cardinale Schuster. — Roma e l'Oriente. Milan, « Vita e Pensiero », 1948; in-16, 64 p.

On sait que le cardinal Schuster, bénédictin et archevêque de Milan, a été le premier président de l'Institut Oriental à Rome et comme tel il a pu recueillir fréquemment de la bouche même des papes leur pensée concernant l'Union des Églises. Dans la présente petite brochure le Cardinal (cfr *Irénikon*, 1929, 559-67) expose les relations qui ont existé entre le Saint-Siège et l'Orient à travers les âges et cela jusqu'à la fondation de l'Œuvre d'Amay. La deuxième partie envisage cette question sous un angle plus liturgique. Et il termine par cette prière « Sorgi, o Signore, e ricongiungi nell' unità della tua Chiesa le due nobilissime genti che tu hai redente. Questo infatti, è un miracolo riservato a te solo, che sei omnipotente. A te la gloria. Amen ». A.

Tables

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ACTUALITÉS.

Mouvement œcuménique. — Discours du Dr. Mc C. Cavert, 92. — Comité de continuation de Foi et Constitution, 93, 217. — Interventions du Dr. Niles et du Dr. Asmussen, 94. — Département de reconstruction et d'entr'aide des Églises, 94, 217, 218. — Conseil œcuménique et la Conférence d'Amsterdam, 217. — Dr. Michelfelder et l'interconfessionalisme, 219. — Culte international et interconfessionnel à Westminster, 325. — Institut de Bossey, 218. — Le Dr. Cockburn en Bulgarie, 94. — Conseil international des Missions, 95. — Ses nouveaux officiers, 96. — Ses relations avec le Conseil œcuménique, 218. — Alliance des Sociétés bibliques, 97. — Association mondiale des écoles du dimanche, 97. — Mouvement œcuménique laïc, 98. — Dissolution de l'Alliance mondiale pour l'Amitié internationale par les Églises, 437. — Commission mondiale de la Jeunesse chrétienne, 438.

Articles : — S. Mc C. Cavert : *Again the Witness of the World Council of Churches*, 324 ; T. B. Douglas : *Corporate Reunion. Why anything less ?* 324 ; R. Paquier : *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique*, 324.

IV. BIBLIOGRAPHIE

LIVRES REÇUS

Mgr J. J. WEBER : *Le Livre de Job. L'Ecclésiaste.* Texte et commentaire. Tournai, Desclée et Cie, 1947 ; in-12, 328 p. — Chan. TRICOT : *L'Église naissante de l'an 30 à l'an 100* (Coll. Verbum Dei, VI). Tournai, Desclée et Cie, 1946 ; in-16, XII-478 p. — Chan. SOUPLET : *Saint Poppon de Deynze* (Coll. Les saints de Verdun). Verdun, Huguet, s. d. ; in-8, 56 p. avec illustrations. — RAOUL PLUS S. J. : *J.-M. Moyë des missions étrangères,* fondateur des Sœurs de la Providence. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 174 p.

Imprimatur
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 15 nov. 1948.

Cum permissu Superiorum.

COMPTES RENDUS

Dépositaire d'*Irénikon* pour la Grande-Bretagne :

Duckett **Britain's Greatest Catholic Book Centre**

140, STRAND, W.C.2, FACING ALDWYCH

New and Second-hand Books
Books sent all over the World

Read Duckett's Register.
The new Catholic Literary Monthly,
3d. per copy : 4/- per annum, post free.

Telephone : TEM. 3008
Telegrams : Gallows, Estrand, London

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*



TOME XXI

4me Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE